بسم الله الرحمن الرحیم

توقیع بخطّ مولانا صاحب الزمان
عجّل الله تعالی فرجه الشریف
«إِنِّي لَأَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ»

خطّ امان

پژوهشی در موعود ادیان

دلایل عقلی و فلسفی

جلد یکم

محمّد امامی کاشانی

سرشناسه	: محمّد امامی کاشانی، ۱۳۱۰ ـ.
عنوان و نام پدید آور	: خطّامان؛ پژوهشی در موعود ادیان(دلا یل‌عقلی‌و فلسفی) / محمّدامامی‌کاشانی.
مشخصات نشر	: تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری	: جلد اول، ۴۷۴ ص.
شابک	:دوره: ۰ ـ۵۸ ـ۵۱۸۳ ـ۶۰۰ ـ ۹۷۸ ، ج ۱: ۳ ـ۵۷ ـ۵۱۸۳ ـ ۶۰۰ ـ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: فارسی
یادداشت	: کتابنامه: ص ۴۶۰ـ۴۷۲
یادداشت	: نمایه
عنوان دیگر	: پژوهشی در موعود ادیان
موضوع	: محمد بن حسن(عج)، امام دوازدهم، ۲۵۵ق. ـ
موضوع	: محمد بن حسن(عج)، امام دوازدهم، ۲۵۵ق. ـ ــ غیبت
موضوع	: مهدویت ــ دفاعیه‌ها و ردیه‌ها
موضوع	: مهدویت ــ انتظار
موضوع	: مهدویت در ادیان
شناسه افزوده	: مدرسه عالی شهید مطهری
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۹ ۸ الف ۷۶ الف / ۴/ ۲۲۴ BP
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۴۶۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۴۱۹۱۴۲۲

انتشارات مدرسه عالی شهید مطهریرحمه‌الله

کتاب: خط امان؛ پژوهشی در موعود ادیان(دلا یل عقلی و فلسفی)

جلد: اول **مؤلف:** محمّد امامی کاشانی

تیراژ: ۲۲۰۰ **قطع:** وزیری

نوبت چاپ: اول **سال چاپ:** ۱۳۸۹

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات

شابک: ۳ ـ ۵۷ ـ ۵۱۸۳ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸

تهران ـ میدان بهارستان ـ مدرسه عالی شهید مطهری رحمه‌الله ـ معاونت پژوهشی

تلفن: ۳۳۱۲۴۴۶۵ـ۳۳۱۲۴۴۷۲

قیمت: ۷۵۰۰۰ ریال

یا صاحب الزّمان

عُذر تقصیر به پیشگاهت

یا أَیُّهَا الْعَزیزُ مَسَّنا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنا بِبِضاعَةٍ مُزْجاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْکَیْلَ
وَ تَصَدَّقْ عَلَیْنا إِنَّ اللَّهَ یَجْزِی الْمُتَصَدِّقینَ

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن
یا ز دیوان قضا خطّ امانی به من آر
حافظ

فهرست مطالب

گفتار چهارم

گفتار پنجم

گفتار ششم

گفتار سوم

گفتار سوم

گفتار سوم

گفتار چهارم

گفتار پنجم

گفتار ششم

(فصل ششم)

گفتار یکم

گفتار دوم

گفتار سوم

(فصل هفتم)

گفتار یکم

گفتار دوم

گفتار سوم

فهارس کتاب

مقدّمه

بسم الله الرّحمن الرّحیم

الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدانا لِهذا، وَالسَّلامُ عَلى عِبادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى الله، وَالصّلاةُ عَلى نبيّنا محمّد المصطَفى، وعلى آله مصابيح الهُدى؛ سيّما حامِل لِواء الولاية الإلهيّة الَّذي يملأ اللهُ بِهِ الأَرضَ قِسطاً وعَدلاً بَعدَ مَا مُلئتْ ظُلماً وَجوراً.

ضرورت سخن پیرامون مصلح جهانی

سخن از مصلح جهانی، منجی نهایی، امام عصر، صاحب الزّمان و مهدی موعود علیه السلام سخن از آیندهٔ روشن و مرحلهٔ کمال و غایت تاریخ بشریّت است.

این موضوع برای شیعیان آنقدر آشناست و چنان در ذهن و ضمیر آنان رسوخ یافته و ریشه گرفته است که شاید گمان کنند بحث بیشتر پیرامون آن جز تکرار مکرّرات نخواهد بود. مسلمانان اهل سنّت نیز جز دربارهٔ وجود فعلی و هویّت دقیق و مشخّص آن امام اختلاف شایان توجّهی با شیعیان ندارند و علمای اسلام صدها کتاب و رسالهٔ مستقل با عنوان‌های گوناگون ـ که موضوع همهٔ آن‌ها «امام مهدی» علیه السلام است ـ نگاشته و به یادگار گذاشته‌اند.

ادیان الهی چون یهودیّت و مسیحیّت نیز دست کم در زمینهٔ انتظار ظهور منجی و مصلح جهانی و نهایی با مسلمانان هم‌رأیند. پس چرا بار دیگر به این موضوع می‌پردازیم و در اثبات ضرورت وجود پیشوای آخرین و خاتم اوصیا می‌کوشیم؟ و خلاصه این‌که آیا جامعهٔ بشری به پژوهش و گفت‌وگو بیشتر دربارهٔ آخرالزّمان و مهدویّت نیاز دارد؟ و آیا چنین پژوهشی ثمری به بار می‌آورد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، اعتقاد جازم مؤلّف و نظر قاطع همهٔ دانشمندان مسلمان و مسیحی ـ که با آنان دیدار و گفت‌وگو داشته‌ام[1] ـ بر این است که طرح این بحث به شیوه علمی و دور از تعصّب، به‌ویژه در عصر حاضر و اوضاع و شرایط خاص جهانی، نه تنها سودبخش است بلکه ضرورت نیز دارد؛ زیرا بشریّت هم‌اکنون بر سر یک دو راهی قرار گرفته که اگر نیک‌خواهان، از هر دین و مذهب و ملیّت، در ایفای وظایف‌انسانی و معنوی و دینی خود کوتاهی ورزند و از تبیین حقایق و تنویر افکار جوانان دریغ کنند و تنها به خود و نجات خود بیندیشند راه صلاح و خوشبختی یکسره مسدود و راه فساد و تباهی هموار خواهد شد.

انگیزه و هدف

انگیزه و هدف ما از طرح این موضوع اثبات وجود مصلح و منجی نهایی و ظهور او براساس دلایل عقلی و تشخیص هویّت امام موعود بر مبنای دلایل نقلی است؛ اگرچه پیشینیان نیز به آن پرداخته‌اند.

از آن‌جا که سخن منجی در آخرالزّمان فراگیر و دامنهٔ آن به جوامع مختلف اسلامی و مسیحی و یهود و زرتشتی کشیده شده، لذا پژوهشی

---

۱. ر. ک: مجلّد دوم، بخش «دیدارها و گفت‌وگوها».

جامع‌تر و گفتاری رساتر می‌طلبد. این نیاز از دیرزمان به ذهنم می‌رسید و سؤالات و ابهاماتی فکرم را مشغول نموده بود؛ از جمله:

در کتب دینی و نوشتارهای مذهبی ما آمده است که مسیح علیه‌السلام در آخرالزّمان ظهور خواهد نمود و نماز را به امام مهدی علیه‌السلام اقتدا خواهد کرد و دستگاه ولایت خاصّه محمّدیّه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به نام وزیر، مدیریت خواهد نمود. امّا نوشتارهای مسیحیّت ظهور حضرت مسیح علیه‌السلام را در آخرت می‌داند و در انجیل آمده است که در آغاز قیامت اوضاع منظومهٔ شمسی درهم می‌ریزد و پس از ظهور حضرت مسیح علیه‌السلام از عدالت او سخن به میان می‌آید؛ لذا ظهور و نزول حضرت عیسی علیه‌السلام و بسط عدالت را در آخرت مطرح نموده‌اند و خوانندهٔ آگاه می‌داند که صدر و ذیل این باب هماهنگ نیست؛ زیرا نخست از برهم ریختن نظام طبیعت سخن گفته، سپس عدالت حضرت مسیح علیه‌السلام را در روی زمین بشارت داده است و معنای آن حکومت عیسی علیه‌السلام در دنیاست نه آخرت. عبارت متن انجیل در بخش دیدارها و گفت‌وگوها آمده است.

این نکته بسیار مهم است که آیا مسیحیان به حکومت عدل جهانی، در دنیا، به دست حضرت عیسی علیه‌السلام معتقدند یا نه؟ لذا بر آن شدم که با دانشمندان مسیحی گفت‌وگو نمایم و نظرات علمی و دینی آنان را در تفسیر عبارات اناجیل بشنوم و هم‌چنین آرای فلسفی فیلسوفان مسیحی را در باب آخرالزّمان و حکومت عدل جهانی در روی زمین بدانم تا اظهارنظرهایم در کتاب واقع‌بینانه باشد، ان‌شاءالله تعالی.

ناچار باید بار سفر را می‌بستم تا به این سو و آن سو مسافرت نمایم و بحمد الله و المنّة به این مهم توفیق یافتم. بهترین و سودمندترین دیدارها در واتیکان انجام گرفت زیرا آن جا مرکز اقطاب و بزرگان مسیحیّت کاتولیک

است.

دیدهای متفاوت دانشمندان مسیحی

دانشمندان واتیکان بیشتر عقیده داشتند ظهور حضرت مسیح علیه السلام با رستاخیز توأم است و من توضیح دادم که از عبارات انجیل تقارن ظهور مسیح علیه السلام با قیامت برداشت می‌شود نه توأم بودن آن با آخرت، یعنی قیام مسیح علیه السلام و حکومت عدل جهانی پیش از قیامت و روز رستاخیز رخ خواهد داد و به متن انجیل استدلال نمودم. بعضی از علمای واتیکان پذیرفتند و بعضی اظهار داشتند کلیسا چنین تفسیر نموده است و بسیاری از تفسیر کلیسا تبعیّت می‌نمایند.

و بزرگان دیگری که از شخصیّت‌های برجسته و علمی واتیکان بودند به من گفتند که حضرت مسیح علیه السلام در زمین عدالت به وجود خواهد آورد امّا زمین نو خواهد شد و من از زمینِ نو تفسیری نموده‌ام که در مجلّد دوم در بخش دیدارها و گفت‌وگوها خواهد آمد.

در واتیکان پیرامون واژۀ «پریکلیتوس» و «پاراکلیتوس» که در انجیل آمده است گفت‌وگوی زیادی شد و به مطالب عالی در انجیل در باب وجود اقدس حضرت مهدی موعود علیه السلام پی بردم و خوانندگان عزیز و پژوهشگر در مشروح گفت‌وگوها مطالعه خواهند نمود.

شبی در محل سفارت ایران در واتیکان، با جمعی از استادان دانشگاه‌ها پیرامون منجی از نظر دینی و علمی بحث طولانی شد. حاضران میان نظر فلسفی و دین تفکیک قائل بودند و اظهار داشتند جهان نمی‌تواند در هرج و مرج و تباهی و ظلم باقی بماند و تاریخ بشریّت هم نشان می‌دهد هرگاه ظلم و ستم اوج می‌گیرد خداوند متعال برای نجات مستضعفان منجی و مصلح

می‌فرستد. بنابراین سخن اسلام در باب مهدی موعود و نجات‌بخش بشر سخنی است علمی، فلسفی و واقع‌بینانه امّا این‌که انجیل بر ظهور مسیح علیه‌السلام در دنیا و حکومت جهانی او دلالت نماید مورد تردید و شک است زیرا مفاد انجیل، ظهور و عدل حضرت مسیح علیه‌السلام در آخرت است.

من گفتم انجیل از چنین روز و روزگاری در دنیا و روی زمین خبر داده است و به کلماتی از آن استشهاد نمودم و بشارت به آمدن مسیح علیه‌السلام و عدالت او در دنیا مفهوم دارد نه آخرت[۱].

ناگفته نماند که این تفسیر انجیل موردنظر دانشمندان و متکلّمان کاتولیک است؛ امّا علمای «ارتدوکس» و «پروتستان» غالباً ظهور مسیح علیه‌السلام را در دنیا و عدالت جهانی او را روی زمین باور دارند و این اختلاف بر اثر تفسیرهای متفاوت از انجیل‌ها است و در عین حال دانشمندان مسیحی از نظر فلسفی اتّفاق نظر دارند؛ یعنی جدای از عباراتی که در انجیل‌ها به کار رفته، فلسفهٔ تاریخ اجتماعی شهادت می‌دهد که جهان بشریّت به سوی عدل جهانی پیش می‌رود.

در پاریس گفت‌وگویی داشتم با فیلسوف مشهور و متکلّم معروف، «ژان گیتون»[۲]. ایشان گفت: «از عبارات انجیل در باب ظهور مسیح علیه‌السلام و حکومت عدل‌جهانی تفسیرهای مختلف می‌شود و من با تفسیرها و ترجمه‌ها کاری ندارم؛ عقیدهٔ علمی من این است که عدالت در زمین توسّط یک منجی الهی به دست خواهد آمد. به نظر من اسلام دین مترقّی و جامع و برخوردار از واقعیّت است و سخن اسلام برای من حجّت است».

به آقای گیتون گفتم: «مصلح جهانی از دید اسلام امام مهدی علیه‌السلام است و

---

۱. جلد دوم، بخش گفت‌وگوها.

2. Guitton jean .

مسیح علیه‌السلام مدیریّت این حکومت را عهده‌دار خواهد شد».

ایشان با شنیدن این سخن بسیار شاد شد و آن را مژده‌ای ارزشمند از جانب اسلام دانست و افزود: «با توجّه به مترقّی بودن دین اسلام و فرهنگ و تمدّن آن ـ که بشریّت را در همهٔ جوانب زندگی هدایت می‌کند ـ من اعتقاد کامل به آن‌چه شما گفتید دارم».

در جریان دیدار و گفت‌وگو با پروفسور ژان گیتون موضوعات بسیار جالبی مطرح گردید که مشروح آن در بخش «دیدارها و گفت‌وگوها»[۱] خواهد آمد.

در شهر پاریس با نخبگانی از فلاسفه و متکلّمان و استادان الهیّات نیز گفت‌وگو داشتم و از آن جمله با استاد روژه گارودی که اینک به اسلام گرویده است؛ او در سخنان خود به نکات شایان توجّهی در این موضوع اشاره کرد[۲].

در طیّ این سفرهای علمی به کانون‌های تفکّر مسیحی و مدارس عالی آن، در شهر آمستردام با پروفسور براون ، رئیس دانشگاه آن شهر، و پروفسور ویسیلز، استاد مطالعات تطبیقی میان اسلام و مسیحیّت، دربارهٔ مصلح جهانی گفت‌وگوی طولانی نمودم.

در این دیدار برخی مقدّمات عقلی و فلسفی و نصوص متعدّدی از انجیل‌ها و شروح آن‌ها را همراه با برخی متون اسلامی بیان کردم و ایشان با ابراز مسرّت اظهار داشت: «من مطالعات بسیاری دربارهٔ آیندهٔ بشریّت از دید انجیل و کتب اسلامی داشته و در این موضوع تأمّل و مداقّه کرده‌ام». من به ایشان گفتم: «انجیل به ظهور یک مصلح جهانی مژده می‌دهد». آقای

---

۱. جلد دوم، بخش گفت‌وگوها.

۲. جلد دوم، بخش گفت‌وگوها.

پروفسور ویسلیز گفت: «مسأله منجی و مصلح مربوط به یک گروه و یک دین یا پیروان فلان مکتب نیست؛ بلکه مربوط به سرنوشت همهٔ افراد بشر است. هم در دانشگاه مطرح است و هم در کوچه و بازار و بسیار مهم است»؛ و سؤالاتی داشت که در بخش دیدارها و گفت‌وگوها خواهد آمد.

از مجموع دیدارها و گفت‌وگوهایی که در این سفرها با صاحب‌نظران دینی و فلسفی داشتم، چنین دریافتم که آنان ظهور مصلح و منجی جهانی را یک سخن علمی و ضرورت تاریخی می‌دانند و معتقدند که سرانجام ظلم و فساد بر روی زمین پایان خواهد یافت و همهٔ افراد بشر دست عدالت الهی را در سراسر زمین لمس خواهند کرد.

بسیاری از این اندیشمندان بر طرح این بحث در سطح جهانی تأکید می‌ورزیدند و آن را برای جامعه معاصر، و به‌ویژه نسل‌جوان بسیار سودمند می‌دانستند و بر پی‌گیری آن پافشاری داشتند و این شیوهٔ تفکّر را داروی شفابخش نسل معاصر می‌شمردند.

غفلت جامعهٔ مسیحی معاصر از ایده مصلح جهانی

به رغم مستند بودن و استواری این مسأله از منظر دینی و فلسفی، انتظار ظهور یک مصلح جهانی، یا مسیح علیه‌السلام متأسّفانه، در جامعهٔ مسیحی، در بوتهٔ فراموشی و غفلت افتاده و هنگامی که این موضوع را با محقّقان مسیحی در میان گذاشتم، دریافتم که برخی از آنان توجّه شایانی به آن نشان نمی‌دهند و اکثریّت قاطع مسیحیان به کلّی از آن غافلند، هرچند من خود معتقدم که باید از این سرمایه و ثروت کلان فکری و فرهنگی در سطح دینی و فلسفی جهانی بهره بسیار گرفت و این گونه گفت‌وگوها باید ادامه یابد تا به تدریج فضای مناسب و زمینهٔ مطلوب فراهم آید و دل‌های نومید و افکار یأس‌آلود

از حالت لرزش و اضطرابی که بدان گرفتار آمده‌اند، رهایی یابند و ملّت‌ها و پیروان ادیان مختلف به نظرهای مشترک دست یابند.

هم اکنون در دنیای معاصر زمینهٔ مناسب و سازنده‌ای وجود دارد که با استفادهٔ از آن می‌توان ایدهٔ مصلح جهانی را تبلیغ کرد و گسترش داد و همهٔ ملّت‌ها را از آثار مفید و خلّاق آن برخوردار ساخت.

برخی می‌گویند بحث پیرامون این موضوع در اوضاع و شرایط کنونی جهان، به‌ویژه در مغرب زمین ارزشی ندارد؛ حتّی بسیاری از مردم هیچ سودی در این تفکّر نمی‌بینند.

به خاطر دارم در جلسه‌ای ـ که همراه جمعی از دانشمندان و استادان بعضی دانشگاه‌ها در شهر رم حضور داشتم ـ سخن از اهمیّت مسائل عقیدتی به میان آمد؛ در این جمع پروفسور «دیدار» رئیس دانشگاه سالزین، پروفسور «ورنر کین تین» رئیس دانشگاه کاتولیکی بلژیک، وابسته به واتیکان و اسقف یسوعی، «سانا»، استاد الهیّات دانشگاه لاترانسه، و پروفسور «مونسینو رکین تن»، استاد زبان‌شناسی دانشگاه سالزین، و استادانی دیگر حضور داشتند و یکی از آنان اظهار داشت تقریباً ۳۰ ٪ مردم جهان موضوعات فرهنگی و اخلاقی را از ضروریّات جامعهٔ بشری می‌دانند و ۳۰ ٪ آنان تماماً با امور و مسائل معنوی مخالفند و ۴۰ ٪ باقیمانده هم در این میان بی‌خبرند؛ و اکثر حاضران باور داشتند که اگر این‌گونه مسائل با شیوه‌ای علمی و اصولی مطرح گردد، بسیاری از بی‌خبرها و بی‌قیدها به‌تدریج آگاه خواهند شد؛ زیرا بشر از وضع کنونی خویش رنج می‌برد و آرزوی مدینهٔ فاضله و حرکت به سوی زندگی همراه با آرامش و اطمینان را در سر می‌پروراند. نشر آگاهی‌های لازم در برابر این مسائل و آن هم در گسترده‌ترین سطح ممکن، راه مطلوب و شیوهٔ آرمانی است که می‌تواند

ملّت‌ها و امّت‌ها را در مسیر واحد قرار دهد و همگان را در یک جهت برای رسیدن به افق روشنایی‌بخش نجات و رهایی به حرکت درآورد و پیروان همهٔ ادیان چشم به راه روز و روزگاری باشند که حقّ و عدالت حاکم گردد و در سراسر گسترهٔ حیات، نغمه واحد امید و انتظار طنین افکند و همهٔ مردم به دنبال هدفی واحد و یکسان باشند.

از این روست که امیدوارم هرچه زودتر و در هر جا که مناسب باشد، کنفرانسی ـ که فلاسفه و متکلّمان غربی خود پیشنهاد کرده‌اند ـ برگزار گردد و مسائل مورد اختلاف و نظرهای مشترک میان ادیان مورد بحث و بررسی قرار گیرد. بعضی استادان عقیده داشتند پاریس برای این گردهم‌آیی مکانی مناسب و شایسته است.

از این مهم‌تر لازم است که علمای اسلام به برگزاری کنفرانسی برای وحدت بخشیدن به دیدگاه سنّی و شیعه در موضوع هویّت امام مهدی علیه‌السلام اقدام کنند که بی‌شک موفقیّت بزرگی برای جهان اسلام خواهد بود و آثار پربار و ثمربخش آن در زمینه همهٔ مسائل سیاسی، فرهنگی و اقتصادی دنیای اسلام نمایان خواهد شد.

در شهر فلورانس ایتالیا با پروفسور گیُومه از استادان الهیّات در دانشگاه آن شهر دیداری داشتم و ایشان به من گفت: «سال‌ها پیش به تألیف کتابی دربارهٔ آخرالزّمان پرداختم و هم زمان با آن برای سخنرانی به اسپانیا دعوت شدم. موضوع سخن «آیندهٔ بشریّت و امکان ارزیابی آن» بود. از وقتی سخن را شروع نمودم، بسیاری از دانشجویان بر این بحث اعتراض داشتند و می‌گفتند بحث از آینده گرهی از مشکلات موجود نسل جوان نمی‌گشاید و باید به فکر مسائل و گرفتاری‌های امروز جوانان باشیم؛ گویا خداوند نسل جوان را از یاد برده است. این اعتراض‌ها و شکایات لحظه به لحظه بیشتر

می‌شد؛ بالاخره سخنرانی را تمام کردم و در نهایت از نوشتن کتاب منصرف شدم چون دیدم این بحث پاسخگوی نسل جوان نیست».

در پاسخ ایشان گفتم: «شما باید به ریشه و بنیان این فاجعه بیندیشید و برای آن چاره‌جویی کنید؛ زیرا جوانی که به چشم خود شاهد سقوط ارزش‌های انسانی است و زندگی خود را منحصراً در محدودهٔ مادّه و مادیّات می‌گذراند، دانشگاه‌ها هیچ باری از دوش او برنخواهند داشت بلکه بر سرگردانی او می‌افزایند و بندهای سنگین بر دست و پای او می‌نهند و همراه با عوامل اجتماعی و محیطی، او را هرچه بیشتر از خدا دور می‌سازند. شما باید به خاستگاه گرفتاری‌ها توجّه کنید و با کوشش خود ریشه‌های این مصائب را بخشکانید».

همچنین به آقای پروفسور گیُومه گفتم: «شما آخرالزّمان را به روز قیامت تفسیر نموده‌اید که شاگردان برآشفته و گفته‌اند دنیای ما را درست کنید و خداوند از نسل امروز غافل شده است. ولی اگر «آخرالزّمان» به حکومت عدل جهانی مسیح علیه‌السلام تعبیر می‌شد، موجب آرامش مخاطبان شما بود؛ زیرا انتظار، نسل جوان و پرشور این روزگار را امیدوار می‌نماید که برای جهانی امن و مطمئن تلاش کند؛ ولی شما آخرالزّمان را به روزگار پس از مرگ تفسیر نموده‌اید؛ لذا با اعتراض آنان روبه‌رو شده‌اید.» وی در فکر فرو رفت گویا دنیای دیگری به روی او باز شد.

یأس و بی‌توجّهی فرهیختگان و استادان به معنویّت جوانان مهم‌ترین چیزی است که حقیقت را از چشم آنان پوشیده می‌دارد و روشن‌ترین مسائل زندگی را از ذهن آنان دور می‌سازد و در چنین شرایطی شگفت‌آور نخواهد بود که درست را از نادرست و سره را از ناسره باز نشناسند.

در جامعه‌ای که پدیدهٔ زشت و کُشندهٔ ناامیدی بر جوانان حاکم گردد

نتیجهٔ آن همین بینش و نگرشی خواهد بود که از دانشجویان دانشگاه فلورانس نقل گردید.

به اعتقاد من دانشجویانی که خداوند را متّهم می‌کنند که از آنان غفلت کرده و آن‌ها را از یاد برده است، در واقع استادان و مربّیان خویش را متّهم می‌کنند که آن‌ها را به حقایق هدایت نکرده و نسبت به سرایت بیماری‌های فکری و عوارض عقلی مصونیّت نبخشیده‌اند و از همه بالاتر، گناه نابخشودنی دولت‌ها و سیاستمداران جامعه است که به روح لطیف و فطرت پاک فرزندان جامعه خیانت می‌کنند.

آری؛ گاه خداوند برخی از بندگان خویش را به حال خود وامی‌گذارد؛ امّا این نه از سر غفلت است بلکه به سبب کج‌روی و بدکاری خود آن‌هاست و قرآن کریم به این نکتهٔ مهم اشاره فرموده است: «**نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُم**»[۱]: «خدا را فراموش نمودند؛ در برابر، خداوند هم آنان را فراموش کرد».

فراموشی بندگان خدای متعال را همانا غفلت از خداست و فراموشی خداوند بندگان را رها نمودن آنان است در افکار و پندارهایشان. به عبارت دیگر فراموشی بندگان از خداوند، بی‌اعتنایی آنان به دستورهای خداوند و فراموش نمودن خداوند از بندگان هم نتیجهٔ این راه نادرست است که خود پیموده‌اند و به قول مولانا:

چون ترازوی تو کژ بود و دغا   راست چون جویی ترازوی جزا

در روم باستان ضرب‌المثلی بود که می‌گفت: «خدایان فقط به کوشندگان کمک می‌کنند»؛ و شبیه این مثل در میان انگلیسی‌ها نیز رایج است که «تو خود، خود را یاری رسان، تا آن‌گاه خداوند تو را یاری فرماید». بنیامین فرانکلین دانشمند و سیاستمدار مشهور آمریکایی نیز حدود یکصد و پنجاه

---

۱. سورهٔ توبه، آیهٔ ۶۷.

سال پیش گفته است: «خداوند کسانی را یاری می‌فرماید که خودشان خود را یاری کنند». و فرمودهٔ خداوند متعال در قرآن کریم است که: «**إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**»[1].

من این سخنان را به حکم مسئولیّت شرعی خود بیان کردم و می‌پنداشتم که این سخنان بر آن استاد الهیّات دانشگاه فلورانس گران آید؛ امّا ایشان با شناخت بیشتر از ریشه‌ها و عوامل این مشکل نه تنها ناراحت نشد بلکه با ابراز مسرّت سخنان مرا تأیید نمود و به صراحت تمام پذیرفت که نسل جوان و دانشجویان دانشگاه‌ها باید بیشتر مورد توجّه قرار گیرند و از ارزش‌های معنوی و اخلاقی آگاه شوند.

من همین هم‌فکری و هم‌دلی را در دیدار با پروفسور میتری، پروفسور آکو، کلودیناسه و استاد نورلی، نخبگان، علما و استادان دانشگاه ژنو در سوئیس، نیز احساس کردم و از گفت‌وگوهایی که با علمای مسیحی داشتم، و در فضایی سرشار از خلوص و صمیمیّت برگزار شد به سه نکته اساسی پی بردم:

الف. وجود زمینه‌های روحی و اجتماعی که بیانگر اضطراب و نگرانی انسان‌ها از آثار منفی فرهنگ و تمدّن غربی است؛

ب. وجود صاحب‌نظرانی که از دید علمی، دوام و استمرار ظلم و ستم و فساد و تباهی را نفی نموده و ناممکن می‌دانند و از فرارسیدن روزگاری خوشحالند که امنیّت و عدالت در مفهوم عمیق و وسیع خود، بر سراسر زمین حکمفرما گردد و زمینهٔ مناسب برای تحقّق این مژدهٔ بزرگ فراهم آید؛

ج. نسل جوان را باید دریافت و نسبت به راهزنان و سارقان عقل و ایمان هشدار داد و فکر مترقّی و انسان‌ساز را همواره گفت و شنید و جوانان را در

---

۱. سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۱.

فضای آیندهٔ امن و عدل قرار داد.

شبی در جمع چند نفر از استادان دانشگاه در واتیکان از کارل مارکس، فیلسوف و اندیشمند یهودی سخن به میان آمد که وی دریافته بود یهودیان و مسیحیان در انتظار ظهور مردی به سر می‌برند که امنیّت و عدالت را برقرار و محقّق سازد و به ظلم و فساد پایان دهد و با بهره‌گیری از این واقعیّت مدّعی شد که نظریّه و ایده او (مارکسیسم) جامعه را به این اهداف والا خواهد رسانید و مردم را از ظلم و تبعیض خواهد رهانید و مکتب فکری و اقتصادی خود را بر این اساس بنیان نهاد که بسیاری از مردم به آن گرویدند و حکومت‌ها و دولت‌های نیرومندی بر پایهٔ این مکتب پدید آمد، امّا جامعهٔ بشری به تدریج دریافت که ایدهٔ مارکسیسم نه تنها بشر را به سعادت و خوشبختی نمی‌رساند بلکه بر بارهای سنگین انسان می‌افزاید زیرا اندیشهٔ ضدّ خدا، بحث زندگی در جهت مقابل اسماء حُسنیَ است یعنی ضدّ رحمت، رأفت، حکمت، نور، عدالت، حق‌پرستی و سایر ارزش‌های انسانی؛ که سرانجام پوچی آن آشکار شد و پایه‌های سست آن از هم فرو ریخت، همان طور که امروز سرمایه‌داری غرب و صهیونیسم پیدا و پنهان پرچم دروغین دموکراسی و عدالت را در دست گرفته‌اند و راه خوشبختی را بر بشر امروز می‌بندند و بازتاب این همه ظلم و نیرنگ، بیداری فکرها و روشن شدن نسل امروز است، به طوری که فضای مطالعه و تحلیل نظریه‌های فلسفی را نسبت به مصلح جهانی بازتر نموده است.

این گوشه‌ای از اوضاع و احوال روحی و فکری غرب بود.

اصالت مهدویّت در اسلام

از دیرزمان قصد داشتم موضوع مبارک و مهم مهدویّت را با علمای بزرگ

اهل سنّت در میان بگذارم و از سال ۱۳۷۵ (ه.ش) عملاً به این مرحله وارد شدم و به سفرهایی وسیع با شوق فراوان در گوشه و کنار دنیای اسلام پرداختم و در طیّ آن با جمعی از علمای اسلام و بزرگانی از مشایخ کرام و برجستگان نواندیش از استادان نام‌دار و اندیشمندان معاصر در شهرهای جدّه، مکّه مکرّمه، دمشق، بیروت، ابوظبی، صنعاء و قاهره، مقرّ جامع الازهر دیدار کردم از آن جمله: امام طَنطاوی، دکتر احمد عمرهاشم (رئیس وقت جامع‌الازهر و مفتی کلّ مصر) دکتر محمّد عُماره (مستشار دِمِرْداش) استاد سلیم العوّاء، دکتر حسن الشافعی (استاد کلام و فلسفه در دانشگاه قاهره) دکتر محمّد شَرقاوی (استاد دانشکده دار العلوم قاهره) دکتر عبدالله البسّام (عضو هیأت امنا و رئیس دادگاه‌های استیناف در عربستان سعودی) دکتر عبدالله بن صالح العبید (مدیر رابطة العالم الاسلامی) دکتر محمّد عبده یمانی (وزیر سابق اعلام سُعودی و یکی از محقّقان و نویسندگان بنام، مؤلّف کتاب «عَلِّمُوا أَولاَدَکُمْ مَحَبَّةَ آل بیت النّبیّ» و کتاب «انّها فاطمة الزَّهراء») و نیز شیخ محمّد حبیب (مدیر مجمع فقه اسلامی و مُفتی پیشین تونس و یکی از ارکان فعلی سازمان کنفرانس اسلامی) و چند تن از دانشمندان دیگر.

حاصل دیدارها این بود که پایه و اساس مهدویّت در اسلام محکم و استوار است و همهٔ مذاهب اسلامی بر این اصل مقدّس اتفاق نظر دارند؛ امّا افسوس که این اصلِ مترقّی دستخوش نظرات کسانی شده است که بیراهه رفته‌اند.

در گفت‌وگویی با شیخ عبدالله بسّام، استاد و صاحب کرسی فقه در مسجدالحرام و رئیس دادگاه‌های استیناف عربستان، به ایشان گفتم: متأسفانه ابن خَلدون تفکّر مهدویّت را بی‌رنگ و یا حداقل کم‌رنگ کرده است و به‌عنوان تحقیق در احادیث مهدویّت مدّعی می‌شود که احادیث ظهور

حضرت مهدی علیه السلام را بررسی کرده و اسناد آن‌ها را مرور نموده و از میان احادیث متعدّد، تنها نوزده حدیث که در آن‌ها متن‌های مجعول نظیر «**لا مَهديّ إلّا عِيسى**» و یا ضعیف و بی‌اساس همچون «**اسْمُهُ اسْمي واسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبي**» آمده را نقل می‌نماید و با این شیوه هویت حضرت مهدی علیه السلام را مبهم و غیرشفاف جلوه می‌دهد و از سوی دیگر، احادیث قوی و با متون صحیح را ضعیف و بی‌ارزش معرّفی می‌نماید و با این روش و سبک، اساس مهدویّت را مخدوش می‌نماید.[1] امثال «احمد امین»[2] و «فرید وجدی» هم دنباله‌رو همین شیوه می‌باشند که إن شاء الله تفصیل آن را در مجلّد دوم خواهیم آورد.

این شیوه که در حقیقت بازی با فرهنگ غنی اسلام و عدول از دلیل و برهان است از مثل ابن خَلدون شایسته نیست. وی می‌کوشد با این ساز و کار دلایل عقلی و نقلی را نادیده بگیرد و عجیب است که در پایان، سه حدیث از احادیثی که آورده را صحیح می‌شمارد که بر طبق موازین علم حدیث می‌بایست اساس مهدویّت را قطعی بشناسد امّا برخلاف انتظار با سکوت از این حقیقت می‌گذرد و با نهایت تأسّف در قسمت دیگری از کتاب، شیعه امامیّه را متّهم به خرافات می‌کند.[3]

امثال احمد امین و فرید وجدی که به هیچ وجه کارشناس حدیث نیستند به سخنان تعصّب‌آلود خاورشناسانی نظیر «گلدزیهر» استناد می‌جویند و آب را بیشتر گل‌آلود می‌سازند.

---

۱. مقدّمه ابن خلدون، ابن خلدون حضرمی، فصل ۵۲، باب ۳.

۲. وی صاحب تألیفاتی است که از آن جمله می‌توان به «فجر الإسلام»، «ضحی الإسلام» و «ظهر الإسلام» اشاره نمود، او در سال ۱۳۷۳ هـ درگذشته است. (معجم المؤلّفین، عمر کحالة، ج۱، ص۱۷۰)

۳. مقدّمه ابن خلدون ، ابن خلدون حضرمی، فصل ۲۷، باب ۳.

این عالم اهل سنّت پاسخ داد که ابن خَلدون مورّخ است و نه حدیث‌شناس و هر گونه اظهارنظر غیرکارشناسانه نمی‌تواند مورد قبول قرار گیرد و اضافه کرد: معتقدم که مسأله مهدویّت در اسلام اصل است و هیچ متخصّص فنّ حدیث در آن شک روا نمی‌دارد.[۱]

ما در این زمینه و در هر بحث علمی پایه‌ها و ضوابط موضوعی را که باید از جانب هر محقّقی رعایت گردد، روشن کرده و توضیح داده‌ایم که اگر این ضوابط و معیارها رعایت نگردد، هر بحثی، غیر علمی و پریشان‌گویی خواهد بود و در دل و ذهن هیچ شنونده یا خواننده‌ای نخواهد نشست.

ضعف تفکّر مهدویّت در میان تودهٔ اهل سنّت و عوامل آن

چنان‌که گفتم مهدویّت، اصلی است مترقّی و پرجاذبه و امیدبخش، و ریشه‌های آن تا اعماق تاریخ انسانیّت کشیده شده است و انبیای بزرگ الهی علیهم‌السلام به روزگار آن بشارت داده‌اند. در این‌جا سؤالی مطرح است که: «چرا این تفکّر در جامعهٔ اسلامی اهل سنّت ضعیف است»؟

من همیشه پاسخ را این می‌دانستم که هویّت حضرت به عنوان فرزند بلافصل امام عسکری علیه‌السلام و به اصطلاح «مهدی شخصی»، مورد قبول اکثریّت اهل سنّت نیست و به امام معصوم حیّ و شاهد و ناظر اعمال ما عقیده‌ای ندارند بلکه به «مهدی نوعی» معتقدند یعنی کسی که از نسل امیرالمؤمنین و فاطمه زهرا علیهماالسلام است و شاید هنوز تولّد نیافته است و عامل اصلی اختلاف میان شیعه و سایر مذاهب اسلامی همین است.

امّا در دیدارها و گفت‌وگوها به عوامل دیگری هم پی بردم. البتّه موضوع فرزند امام عسکری علیه‌السلام اصل اختلاف است امّا تنها این نکته نیست؛ بلکه

---

۱. تفصیل این دیدار در مجلّد دوم خواهد آمد.

جهات دیگری هم هست که شکوه و سازندگی این اصل را مورد شک و تردید قرار داده است و به عبارت دیگر علّت عمده همان مهدویّت شخصی است که مورد قبول اکثریّت اهل سنّت نمی‌باشد؛ امّا عوامل جانبی چندی هم بر مشکل افزوده است که تفصیل آن در ذیل می‌آید:

عوامل جانبی ضعف تفکّر انتظار در میان اهل سنّت

در کشورهای مختلف اسلامی به‌ویژه در مصر و لبنان با نویسندگانی صحبت کردم که بعضی از آنان می‌گفتند انتظار مهدی موعود آثار منفی بر تفکّر اسلامی می‌گذارد و در برابر، بیشتر علما و نویسندگان بر آثار مثبت و مفید این انتظار، هم برای اسلام و هم برای مسلمانان، تأکید می‌ورزیدند.

گفت‌وگوها سازنده و در فضایی دور از تعصّب و به روش علمی و منطقی برگزار گردید و بسیاری بر اصالت مسألهٔ مهدویّت تصریح و بر آن تأکید کردند و به احادیث صحیح و معتبر متعدّدی استشهاد نمودند؛ امّا معدودی از آنان طرح و پیگیری این موضوع را در دنیای امروز اسلام نمی‌پسندیدند و روی هم رفته سه پیامد منفی در این بحث می‌دیدند که آن‌ها را تحلیل نمودم و برکات انتظار را توضیح دادم:

اوّل: این‌که به اعتقاد آن‌ها چنین آثاری به زیان مسلمانان می‌انجامد زیرا بحث انتظار جامعه را به رکود و تنبلی می‌کشاند و بنیان احساس مسئولیّت و التزام به تکلیف را سست می‌کند و بر جنبش‌ها و نهضت‌هایی که در جهت استقرار حقّ و عدالت می‌کوشند، اثر منفی می‌گذارد؛

دوم: آن‌که پاره‌ای افراد فرصت‌طلب و سودجو در سال‌های اخیر با توسّل به این ادّعا، خود را مصداق مهدی موعود شمرده‌اند، کاری که در سال‌های گذشته در مصر و حجاز روی داد. در طول تاریخ اسلام نیز کسان بسیاری

به ادّعای مهدویّت برخاسته‌اند و طرح مجدّد این موضوع ممکن است به بروز دعاوی جدید و ظهور فرصت‌طلبان تازه بینجامد و عرصهٔ فرهنگ اسلامی را پیچیده‌تر سازد و مسلمانان را به کارهایی سرگرم سازد که هیچ سودی نداشته باشد. گزیدهٔ کلام این‌که خودداری از طرح این موضوع اولیَ و ارجح است و در جدّه و قاهره بر این پیامد منفی اصرار داشتند.

من موضوع را برای این بزرگواران در حجاز، مصر و لبنان توضیح دادم و گفتم اگر با این گونه تفسیرها به مسألهٔ انتظار بنگریم و نظرهای دیگر را کنار بگذاریم، در آن صورت نگرانی‌های شما قابل توجیه خواهد بود؛ زیرا این نگاه در واقع نگرشی منفی به موضوع است و بهره‌های بزرگی را که از انتظار عاید مسلمین می‌گردد، نادیده می‌گیرد. بلی؛ بسیاری هستند که انتظار را به مفهوم دست‌شستن از کار و کوشش و تنبلی و اتّکا بر آرزوهای تُهی و توخالی می‌پندارند؛ در حالی که مراد و مقصود از «انتظار»، فعّالیت و جنبش و زمینه‌سازی و فراهم‌آوردن مقدّمات لازم و آمادگی‌یافتن برای استقبال از امام موعود است و روشن است که اگر کسی در انتظار دیدار یاری باشد خود را به بهترین وجه می‌آراید تا در چشم یار، محبوب و خوش‌منظر افتد، تا چه رسد به این‌که آن یارِ مورد انتظار کسی باشد که همهٔ پیامبران و اولیای خدا به ظهور و حضور او مژده داده‌اند.

مسئولیت ما در انتظار ظهور گران‌قدرترین موعود الهی ـ که بیش از هرکس دیگر متعهّد به اوامر و احکام خداوند است ـ مسئولیتی بزرگ و سنگین است، امامی که در شأن او همین بس که پیامبری چون عیسی مسیحعلیه‌السلام پشت سر او به نماز خواهد ایستاد، آن چنان‌که در هر دو صحیح بخاری و مسلم روایت شده است،[1] و بر اساس این اعتقاد پیروان کدامین

---

۱. در موسوعه احادیث خواهد آمد.

دین و مذهب سزاوارتر و شایسته‌تر از مسلمانان برای آمادگی یافتن در راستای یاری و پشتیبانی از امام مهدی‌اند؟

آیا آگاهی دادن صحیح اسلامی در راستای آماده‌سازی مقدّمات برپایی دولت بزرگ ولی خدا به رهبری امام مهدی علیه‌السلام و وزارت و مدیریت روح‌الله، عیسی بن مریم علیه‌السلام وظیفهٔ عملی مسلمانان نیست؟

همه می‌دانیم که احداث یک درمانگاه کوچک برای معالجهٔ بیماران، نیازمند حامیان و مددکاران متعدّد و تبلیغات گستردهٔ محلّی است؛ تا چه رسد به برپایی یک دولت محمّدی جهانی به پیشوایی امام مهدی که با شعار واحد «**أَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ الله**» بر سرتاسر کرهٔ زمین حکم‌رانی کند!

اگر همهٔ مردم، به‌ویژه مسلمانان از این وظیفهٔ بزرگ ـ که بر دوش علما و اندیشمندان و فرهیختگان دنیای اسلام نهاده شده ـ آگاه گردند، دیگر جایی و فرصتی برای انتظار منفی در جهان اسلام نخواهد ماند و هیچ کس به خود اجازه نخواهد داد که در ایفای تکالیفی که برعهده دارد، کوتاهی کند و سستی ورزد و همهٔ جنبش‌های اسلامی شیوهٔ جدیدی در مبارزات و برنامه‌های خود در پیش خواهند گرفت.

پس از این توضیحات برادران و علمای اهل سنّت آثار و دستاوردها و پیامدهای مثبت و گرانبهای انتظار را پذیرفتند و هرگونه تحقیق و بررسی در این موضوع را به سود اسلام و مسلمانان دانستند.

سوم: نگران آن بودند که این طرح و تحقیق، خواه ناخواه، به بحث امامت و خلافت خواهد کشید و مسائل و اختلافات صدر اسلام بار دیگر سر برخواهد آورد و وحدت کلمه مسلمانان ـ که ضرورت آن روز به روز بیشتر نمایان و احساس می‌شود ـ آسیب خواهد دید.

پاسخ دادم که شیوهٔ من در تألیف و نگارش این کتاب اجتناب از هرگونه هتک حرمت و خودداری از هرگونه اهانت و دوری از نزاع و مجادله است و خود، دقیقاً به وحدت کلمه و نزدیک کردن مذاهب اسلامی به یکدیگر و علمی نمودن نظرات آن‌ها متعهد و ملتزم هستم و مراقبت دارم که:

الف. سخن از مهدویّت را مستقل و جدا از مسألهٔ خلافت در صدر اسلام بیان کنم و به زمان حال و آینده بپردازم و بحث خلافت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فقط جنبهٔ نظری و علمی محض خواهد داشت؛ نه تنازع و اختلاف مخرّب.

ب. علمای اسلام را به تقریب و هم‌دلی و الفت بیشتر میان مذاهب جعفری، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی ترغیب نمایم.

دنیای اسلام در عصر حاضر بیش از هر زمان دیگر نیازمند بحث و گفت‌وگو دربارهٔ مهدویّت و انتظار است و تبیین صحیح قیام مهدی موعود علیه السلام نقشی اساسی در زندگی بشر دارد و روشن ساختن مفهوم انتظار، اشکال ناشی از مدّعیان دروغین مهدویّت را رفع می‌کند و ادّعاها و پندارهای باطل آنان را محکوم می‌سازد و از همه مهم‌تر این‌که امّت اسلام را بر محور واحد و پویا و مترقّی متّحد می‌سازد و در حقیقت همگان گرد یک واقعیت اجتماع می‌کنند؛ زیرا امام مهدی علیه السلام دارای نشانه‌های شخصی و اجتماعی دقیقی است که مسلمانان بر آن علائم اتّفاق نظر دارند و افزون بر این، مقدّمات و نشانه‌های طبیعی و فراطبیعی پیش از ظهور آن امام و هم‌زمان با آن نیز در احادیث صحیح و قابل اعتماد بیان و پیش‌بینی شده است.

پوشیده نماند که این اشکالات را معدودی نویسندگان محترم در زمینه‌های اجتماعی اسلام و برخی علما و مردان سیاست پیشه مطرح کرده‌اند، امّا اکثر علمای برجسته و متخصّصان علوم حدیث در مکّهٔ مکرّمه، مصر و لبنان، از همان آغاز، بحث و تحقیق در این مسأله را سودمند دانستند و آن را ارزشمند

شمردند. گذشته از این مسأله، هرگونه گفت‌وگو میان علمای اسلام، اعمّ از شیعه و سنّی دربارهٔ هویّت امام موعود، به خودی خود عامل مؤثّری در ایجاد وحدت کلمه میان آنان است.

نکاتی پیرامون وحدت کلمه امّت اسلام بر محور مهدی علیه‌السلام

به خاطر دارم در قاهره به تعدادی از استادان و نویسندگان بزرگ مصر گفتم مبارک‌ترین سخن، مسأله مهدویّت است زیرا:

اوّلا: ریشه‌ها و پایه‌های مهدویّت در قرآن کریم موجود و مشهود است ـ که در فصلی خاصّ به آن پرداخته‌ایم و آیاتی را که به این موضوع اشاره دارند، برشمرده‌ایم ـ و به این استناد، اساس موضوع مُنجی و مصلح و تحقّق امنیّت و عدالت از نکاتی است که قرآن کریم بدان تصریح فرموده است.

ثانیاً: اهل سنّت احادیث بسیاری روایت کرده‌اند و در آن میان احادیث معتبری از لحاظ اسناد وجود دارد که محدّثان بزرگ اهل سنّت آن‌ها را نقل و تصریح کرده‌اند که امام مهدی علیه‌السلام از تبار فاطمه علیهاالسلام است.

ثالثاً: برخی علمای اهل سنّت در این واقعیّت که امام مهدی فرزند امام حسن عسکری علیه‌السلام و غایب از انظار است، با علمای شیعه هم‌عقیده‌اند و ما در جای خود، اسامی و اقوال اینان را با عناوین کتبی که در این موضوع تألیف شده است ـ چه خطّی و چه چاپی ـ آورده‌ایم، و بالاخره شیعیان در شناخت هویّت، نام و نسب امام مهدی علیه‌السلام تنها نیستند و علما و محدّثانی از اهل سنّت نیز با آنان همراهند.

رابعاً: علما و مؤلّفان نام‌دار اهل سنّت، موضوع خلافت و حکومت را از مقام علمی و فقهی جدا می‌دانند و مرجعیّت علمی اهل بیت علیهم‌السلام را تأیید و تصدیق می‌کنند و بر این عقیده‌اند که اهل بیت علیهم‌السلام آگاه‌ترین مردم به حقایق

اسلامند و براساس آیهٔ مبارکهٔ تطهیر «**إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**»[1] و حدیث شریف ثَقَلین و احادیث دیگر، مقام بی‌بدیل علم و عصمت ائمّهٔ هدی علیهم‌السلام را پذیرفته‌اند و در تألیفات خود آورده و احادیث شریفه را صحیح دانسته‌اند و بر این اعتقاد، خود را ملزم به قبول تصریحات ائمّهٔ هدی علیهم‌السلام می‌دانند که فرموده‌اند امام مهدی فرزند امام حسن عسکری علیه‌السلام است. با توجّه به این نکات، امّت اسلام همگی می‌توانند با حفظ مذاهب خود در موضوع هویّت امام مهدی علیه‌السلام به عقیدهٔ واحدی دست یابند و چه چیزی سودمندتر و پرهیجان‌تر و پرجاذبه‌تر از مسألهٔ منجی و مصلح‌بودن مهدی موعود علیه‌السلام است؟

با اعتقاد راسخ می‌گویم اگر جهان اسلام این گزینه مبارک را محور و مرکز فرهنگ و تمدّن اسلام قرار دهد، راه‌های نفوذ دشمنان اسلام را بر روی آنان می‌بندد. این نکتهٔ مهم اگر دیروز برای بعضی روشن نبود، امروز بدون شک واضح و آشکار است که استکبار صهیونیست سعی در ایجاد تفرقه دارد و می‌کوشد تا با القای شعارهای دروغین همچون اتّحاد شیعه در برابر اهل سنّت، مسلمین را از هم جدا کند.

من، خود با اعتقاد قاطع و استوار به ضرورت وحدت اسلامی در گفت‌وگو با علما و مؤلّفان مسلمان از شیوه هم‌دلی و هم‌زبانی به قصد نزدیک‌سازی افکار و اهداف مسلمانان پیروی کرده‌ام، چنان‌که تمام صفحات این کتاب گواه و گویای آن است و یقین دارم که اگر روزی فرا رسد که همهٔ دانشمندان و سخنرانان و نویسندگان مسلمان در این راستا به حرکت درآیند، آن روز روز مرگ و نابودی استکبار و الحاد جهانی خواهد بود.

قرآن کریم بیش و پیش از همهٔ ما بر ضرورت ایجاد وحدت میان

---

۱. سورهٔ احزاب، آیهٔ ۳۳.

مسلمانان تأکید فرموده و آنان را از جدایی و پراکندگی برحذر داشته و به اطاعت از خدا و رسول اوصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمان داده و به شکیبایی و مدارای همگان با یکدیگر فراخوانده است و با پیام «**وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**»[1] دل‌ها را بیدار و عقل‌ها را هشیار و اندیشه‌ها را روشن نموده است.

مراد خداوند از صبر، مدارا کردن مسلمانان با یکدیگر است و گفت‌وگو در فضایی صمیمانه همراه با اعتماد متقابل و اطمینان دوجانبه از والاترین خوی‌های مؤمنان است، و استناد و پذیرش احادیث شریفه‌ای که به طرق صحیح از اهل بیت‌علیهم‌السلام روایت شده همان اطاعت از خدا و رسول اوست و استقرار وحدت اسلامی مستلزم اجتناب از سوء ظن به یکدیگر و گشودن بابِ گفت‌وگو و مباحثه پیرامون مسأله امام مهدی‌علیه‌السلام ، با حفظ کامل احترام دوجانبه است تا هر مسلمانی بتواند از حقایق قابل توجّه در این مرحله حسّاس تاریخ اسلام آگاه شود و شاید که این امر در گشایش و فرج الهی تسریع نماید و همهٔ ما به عنوان امّت و جامعهٔ اسلامی در این اعتقاد مهم یک‌دل و هم‌رأی گردیم.

این جلسهٔ انس و صفا بسیار علمی و مفید بود و تمامی دوستان هم تلقّی به قبول داشتند و نظیر این مطالب را خودشان هم می‌گفتند؛ از جمله یکی از نویسندگان حاضر در جلسه به تعامل و تبادل نظر آیت الله العظمی بروجردی و شیخ الازهر عبدالمجید سلیم اشاره نمود و از درایت این دو بزرگوار سخن به میان آورد. من گفتم سیره و روش این دو شخصیّت برای بعضی علمای شیعه و سنّی حجت است و باید بیاموزند و در گفتارها و نوشتارها به کار بندند؛ این وحدت و هم‌دلی تکلیف است و محور آن، قطب عالم امکان،

۱. سورهٔ انفال، آیهٔ ۴۶.

مهدی، علی و فاطمه علیهم‌السلام است.

از همه غمبارتر این‌که در گذر تاریخ و گردونه مسائل سیاسی، حقایق علمی و اعتقادی دستخوش دگرگونی قرار گرفت و از جمله مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام نادیده انگاشته شد و کار افراط و تندروی به جایی رسید که ابن تیمیه آرایی را از خود ابداع نمود و به سلف صالح نسبت داد و محمّدبن عبدالوهاب نیز راه او را ادامه داده و به عنوان عقیدهٔ سلف نظراتی غیرمنطقی ارائه نمود؛ درحالی‌که سلف صالح پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همان اهل بیت عصمت علیهم‌السلام هستند و راه و روش آنان نیز روشن است و با این‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام خود صاحب مسند خلافت بود ـ و بارها با استدلال‌های مختلف این حقیقت را مطرح فرمود ـ مع‌ذلک به شیخین در مسائل مهم اسلام مشاوره می‌داد و تمام هم و غم او حفظ اسلام بود؛ امّا امروز هرگونه مسائل ابداعی ضدّ شیعه را به عنوان عقاید سلف صالح و به اصطلاح سلفی نام می‌دهند تا بدین وسیله سخن نامربوط خود را توجیه نمایند.

هجوم دشمنان اسلام بر ولایت امام عصر علیه‌السلام

هجوم به قلّهٔ بلند ولایت و پرچم برافراشته مهدویّت، پدیده تازه‌ای نیست و سابقه‌ای دیرینه و ریشه‌ای کهن دارد، چنان‌که در عصر معتمد عبّاسی خانهٔ امام حسن عسکری علیه‌السلام مورد تفتیش و جست‌وجوی پلیسی، به قصد دستیابی به فرزندش امام مهدی علیه‌السلام ، قرار گرفت و در عصر غیبت صغرای آن حضرت نیز فشار سیاسی بر شیعیان ادامه یافت. این هجوم پس از آغاز عصر غیبت کبریَ اندکی تخفیف یافت؛ امّا پایان نپذیرفت و حتّی در دوران سلطهٔ فرمانروایان آل بویه (دیلمیان) نیز کم و بیش ادامه داشت، چنان‌که به گواهی تاریخ، شیخ مفید (م ۳۱۴ ه‍) ناگزیر شد سه بار از شهر بغداد، که تحت

سیطرهٔ آل بویه بود بگریزد و به دولت شیعی مَزیَدیان در شهر حِلّه پناه بَرَد.

هجوم به مقام مقدّس ولایت در مراحل مختلف تاریخ به اشکال گوناگون دنبال شد و در برهه‌هایی از زمان، شتاب و وسعت بیشتری یافت و هم‌اکنون در عصر حاضر نیز شاهد هجوم سیاسی روزافزون و سازمان یافته به این مقام قُدسی هستیم که این بار محرّک و حامی آن نیروهای استکبار و صهیونیسم پیدا و پنهان می‌باشند و هدف آن‌ها، فرونشاندن خیزش و بیداری جهان اسلام بلکه مستضعفان است که از ایران و به دست امام خمینی قدّس‌سرّه به پا خاست.

دشمنان دریافته‌اند که مقام ولایت، اساس استواری است که جنبش برکت‌آمیز اسلامی بر آن تکیه دارد و حرارت‌ها و حرکت‌ها از این منبع انرژی است و نگرانی دشمنان نیز از وسعت گرفتن دامنهٔ ولایت فقیه است؛ زیرا ولایت فقیه مرتبه‌ای از حقیقت ولایت است و انتظار فرج را عملاً تفسیر می‌کند؛ ظلم را نمی‌پذیرد و حمایت از مظلوم را وظیفه می‌شناسد و بالاخره احساس عزّت و روح مقاومت را در قلوب مسلمانان می‌دمد و برمی‌انگیزد و معارف اسلامی را در صحنهٔ زندگی تجسّم می‌بخشد؛ به عبارت دیگر شجرهٔ طیبهٔ ولایت درختی است تنومند و سرسبز و برخوردار از ریشه جلال و جمال، که مهر و هم‌دلی و انس مسلمانان و حمایت از مظلومان از شاخه‌های جمال و مقابله با ظلم و استکبار و استثمار شاخهٔ جلال این درخت زیبا و مبارک است؛ همان‌طور که قرآن کریم اشاره فرموده است: «**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الكُفّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُم** ...»[1]؛ و این جاذبه و دافعه از آثار ولایت محمّدیه و باطن نبوّت است. فرهیختگان دنیا دریافته‌اند که اسلام دارای فرهنگ و تمدّنی درخشان و پرمایه است که در همهٔ مسائل

---

۱. سورهٔ فتح، آیهٔ ۲۹.

فردی و اجتماعی قوانین و مقرّراتی سازنده و هماهنگ با پیشرفت‌های علمی و تحوّلات اجتماعی عرضه می‌کند و توان زیادی در همهٔ عرصه‌های تمدّن انسانی دارد.

فیلسوفان و آگاهان مکاتب فکری جهان در عصر حاضر به درجات متفاوت به این حقیقت پی برده و بعضی از آن‌ها صریحاً اظهار داشته‌اند که آیین مسیحیّت تنها رنگ و مایهٔ معنوی و روحی دارد؛ امّا اسلام مکتبی انسان‌ساز است که بشر را به‌سوی بهترین شیوه زندگی پیش می‌برد و این واقعیّت را در گفت‌وگوهای متعدّد با بزرگترین فلاسفه و متکلّمان غربی از زبان آن‌ها شنیده‌ام. در مقابل، زمامداران استکبار جهانی نیز فهمیده‌اند که تفاهم و نزدیکی میان مسلمانان به معنی فروپاشی و نابودی آرزوهای توسعه‌طلبانه و مطامع آن‌هاست و برای پیشگیری از چنین سرانجامی به هر کاری دست می‌یازند تا از هرگونه تفاهم و نزدیکی میان مسلمانان جلوگیری کنند.

جامعه‌ای که بر ضرورت انتظار پرورده می‌شود، روح ایمان به خدا و توکّل بر او و کوشش قولی و عملی در راه کسب رضای او بر آن حاکم می‌گردد و در نتیجه در برابر قدرت‌های استعمارگر سر تسلیم فرود نمی‌آورد؛ بنابراین انتظار فرج عامل اساسی تحرّک و نهضت و فعالیّت جامعهٔ اسلامی است؛ عاملی که به جامعه نشاط و جنبش می‌بخشد و آن را برای استقرار حکومت الهی مهیّا می‌سازد.

اگر این تفکّر و روحیّه در میان یک میلیارد مسلمان در سراسر جهان زنده شود و هدفمند عمل کند، نیرویی خواهد شد متحد و قدرتمند؛ از این روست که دشمنان اسلام در عصر حاضر به رویارویی و هجوم سرسختانه با اسلام برخاسته‌اند و قلم‌های مزدوران را به خدمت گرفته‌اند تا تفکّر پویا و آرام‌بخش انتظار امام عصر عليه‌السلام را سست نمایند و با دروغ‌ها و افتراهای

بی‌پایه و سخیف این بنای بلند و کاخ شامخ اسلام را هدف قرار داده‌اند تا اساس اعتقاد به امام مهدی علیه‌السلام را افسانه معرّفی کنند و در این راه برخی شبهه‌های دیرینه را ـ که پیشتر از جانب برخی نویسندگان مطرح شده و با پاسخ‌ها و دلایل قاطع و روشن علمای امامیّه بطلان آن‌ها ثابت شده بود ـ از نو مطرح ساخته‌اند.[1] بر این شبهات اینک مطالب ستیزه‌جویانه دیگری اضافه شده است؛ نظیر سخن موشه دایان، وزیر جنگ رژیم صهیونیستی که در جنگ سال ۱۹۶۷ گفت: «منجی آخرالزّمان، ماشیح، همین ارتش اسرائیل است» و یا فوکویاما که در کتاب پایان تاریخ خود نوشت: «محور حکومت جهانی در آینده امریکاست». بنا به فرمان قرآن کریم «**ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوفَ يَعْلَمُونَ**»[2] بگو مگو با این مدعیان را رها می‌نماییم؛ چرا که پاسخ علمی و منطقی در برابر کسانی که نه به منطق گردن می‌نهند و نه عملاً برای علم ارزشی قائلند، سودی ندارد. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از این روزگار تلخ خبر داده است که فضائل و رذائل وارونه می‌گردد؛ بی‌ارزش، گرانبها و ارزشمند بی‌بها قلمداد می‌شود:

«**اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ المَسِيحِ الدَّجَّالِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ المحيَا وَالمَمَاتِ**»[3]

---

۱. در موسوعه‌ای که پیرامون حضرت مهدی علیه‌السلام در حال تدوین است یک جلد به شبهات و ردّ قاطع و استدلالی آن‌ها اختصاص یافته است.

۲. سورهٔ حجر، آیهٔ۳.

۳. این حدیث در اکثر کتب اهل سنّت نقل شده است؛ از جمله: کتاب الموطأ، امام مالک، ج۱، ص۲۱۵؛ المحلی، ابن حزم، ج۳، ص۲۷۱؛ سبل السلام، ابن حجر عسقلانی، ج۱، ص۱۹۴؛ مسند احمد، امام احمد بن حنبل، ج۱، ص۲۴۲ و ۲۵۸ و ۳۱۱ و ج۲، ص۴۷۷؛ صحیح مسلم، مسلم نیسابوری، ج۲، ص۹۳ ؛ سنن أبی‌داود، ابن أشعث سجستانی، ج۱، ص ۲۲۳ ؛ سنن الترمذی، ترمذی، ۵، ص۱۸۶؛ السنن الکبری، بیهقی، ج۲، ص۱۵۴؛ السنن الکبری، نسائی، ج۱، ص ۳۸۹ ؛ فیض القدیر فی شرح الجامع الصغیر، المناوی،ج۲، ص۱۹۲؛ البحر الرائق، ابن نجیم مصری، ج۱، ص۵۷۶ ؛ فقه السنة، شیخ سید سابق، ج۱، ص ۱۷۳ .

در وصف این مسیح اشاره به لفظ دجّال بسیار دقیق و ظریف است و معنای آن جایگزین شدن مسیح دروغین و ضدّ مسیح و دجّال به جای مسیح و نشستن فاسد و مفسد به جای صالح و مصلح است.

می‌فرماید: خدایا از شرّ مسیح دجّال به تو پناه می‌برم و از فتنهٔ زندگی دنیا و مرگ به تو پناه می‌برم.

انگیزه‌هایی که این گونه افراد را به این ادّعاها و بیهوده‌گویی‌ها می‌کشاند، عقده‌های روحی ناشی از شکست‌ها و ناکامی‌ها و دست نیافتن به آرزوها و اهدافی است که در سر می‌پرورانده‌اند. از این جهت به رویارویی با آن‌چه خود می‌دانند حقّ و حقیقت است، برمی‌خیزند و آشکارا بر علما و محدّثان بزرگ دروغ می‌بندند یا اقوال و اخبار آن‌ها را تحریف می‌کنند و اگر مطلبی به سود خود در آن‌ها بیابند، آن را برمی‌گیرند و بزرگ می‌نمایانند و آن‌چه را به زیان خود می‌بینند، کنار می‌نهند و از آن چشم می‌پوشند و با حیله‌گری‌های شگفت‌آور به ایجاد شبهه و تردید می‌پردازند.

نمایان‌ترین موارد جعل و تزویر و تحریف این مدّعیان از این قرار است:

الف. نقل خلاف واقع از کتب رجال و درایت؛

ب. نادیده گرفتن اکثر احادیث صحیحی که دربارهٔ هویّت امام مهدی علیه‌السلام وارد شده و ضعیف شمردن برخی دیگر؛

ج. نقل احادیث ضعیف و نامعتبر از پاره‌ای کتب تاریخی و استناد به آن‌ها به‌عنوان روایات معتبر و تحلیل و نتیجه‌گیری مغرضانه براساس نقل تحریف شده.

اکثر خوانندگان گرامی توجه دارند چه بسا در پس این نوشته‌ها و کتاب‌ها انگیزه‌های سیاسی وجود دارد و استعمار و استکبار جهانی می‌کوشد تا فضای فرهنگی و دینی جامعهٔ اسلامی را مشوّش سازد و نویسندگان آن‌ها هر آن‌چه

از روی هوا و هوس خواسته‌اند، نوشته‌اند و تنها هدف آنان تشویش افکار و انکار حقایق از طریق بی‌اعتنایی به معیارها و ضوابط علمی بوده است.

برای نمونه به یکی از ادّعاهای غیرمنطقی و مغرضانه اشاره می‌نماییم که مدّعی ضعف و بی‌اعتباری و حتّی جعل همهٔ احادیثی شده است که بر امامت عموماً و امامت و مهدویّت و غیبت امام دوازدهم علیه السلام خصوصاً تصریح دارند و همهٔ راویان این گونه احادیث را «مجهول» شمرده؛ بدون آن‌که هیچ دلیلی بر این مدّعا ارائه کند و تنها به ذکر این عبارت اکتفا کرده که «ضعف این احادیث مُبَرهن و موثق است»! و این جز ادّعایی بی‌پایه و مایه نیست؛ زیرا هیچ کس دلایل و برهان‌هایی بر ضعف آن‌ها ارائه نکرده است.

افزون بر این، همهٔ محدّثان عالی‌قدر شیعه همچون ثقه‌الاسلام کُلینی و شیخ صدوق و شیخ مفید و سیّد مرتضی و شیخ طوسی را به جعل احادیث مزبور متّهم کرده است؛ با این‌که شخصیّت علمی و تقوای این بزرگواران زبان‌زد عام و خاص و سنّی و شیعه است[1].

این درحالی است که ملاک و معیار اظهار نظر در علوم اسلامی و از جمله علوم حدیث و فلسفه، رعایت ضوابط علمی و فنّی مربوط به این علوم است؛ همچنان‌که علوم تجربی نیز ضوابط خاص خود را دارد؛ و اگر چنین نباشد و این اصول و ضوابط رعایت نگردد، هر حقیقتی و هر دین و مذهبی به‌سهولت قابل انکار و تکذیب خواهد بود که البتّه بطلان این روش در زمینهٔ علوم و معارف، روشن‌تر از آن است که نیاز به بحث و گفت‌وگو داشته باشد.

---

۱. نام این نویسنده قلم به‌مزد را نمی‌آوریم.

چه باید کرد؟

این چند صفحه دورنمایی از اوضاع و احوال جامعهٔ اسلامی و غیراسلامی امروز است. آیا شما فرهیختگان اسلام، راهی جز حرکت وسیع فرهنگی می‌شناسید؟ قطعاً پاسخ هر محقّق اهل فرهنگ منفی خواهد بود. این نوشتار بحمدالله و المنّة چنین‌راهی را پیموده است و دور از تعصّب خشک و گرایش‌های سیاسی و گروهی، تنها به فرهنگ غنیّ اسلام پرداخته است.

رویکردها در نگارش این کتاب مبتنی بر دلایل عقلی و نقلی است که شامل گفتارهای فلسفی، فطری، منطقی، جامعه‌شناختی، عرفانی، روان‌شناختی و فلسفهٔ تاریخ می‌باشد.

فلسفهٔ رویکرد عقلی این است که برخی از اهل نظر و دانش گمان می‌کنند وجود امام معصوم در هر زمان تنها به وسیله روایات معتبر اثبات می‌شود و دلیل عقلی ندارد، مگر قاعدهٔ لطف؛ و بعضی از حکما و متکلّمان هم در این قاعده مناقشه نموده‌اند. بنابراین دلیل محکم و قطعی تنها احادیث متواتر و معتبر است و ما بحمدالله و المنة توفیق یافتیم و دلایل متعدد فلسفی و علمی بر ضرورت وجود امام زمان‌علیه‌السلام آورده‌ایم و بدیهی است عهده‌دار بیان مشخصات چنین انسانی احادیث متواتر می‌باشد و مهم‌ترین دلیل نیز همین احادیث نقل شده از پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت عصمت ـ **الَّذینَ أَذْهَبَ اللهُ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَطَهَّرَهُمْ تَطْهِیراً** ـ است.[1]

این مجموعه فرخنده و مزیّن به نام مبارک امام عصرعلیه‌السلام در سه بخش تنظیم شده:

بخش نخست در جهت تفسیر و تحلیل و استدلال فلسفی و شبه فلسفی،

---

۱. در مجلّد دوم این نکته آمده است که سخن پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از نظر حجیّت همانند قرآن کریم است.

بخش دوم، احادیث و آموزه‌های پیامبر اکرمﷺ و ائمّه هُدیعلیهم‌السلام برگرفته از قرآن می‌باشد،

بخش سوم: با عنوان معجم روات احادیث المهدی در احوال و شرایط مختلف راویان از نظر اعتبار و عدم اعتبار اسناد و روایات است.

موضوعات مورد بحث در بخش اوّل در چند مجلّد از کتاب آمده است. مجلّد اوّل ـ کتاب حاضر ـ مشتمل است بر:

۱. دلایل فلسفی و شبه فلسفی و عرفانی و منطقی؛ شامل مباحث زیر:

الف. وجود مصلح جهانی از دید فطرت

ب. ولی معصوم نقطه اعتدال بین اسماء جلال و جمال

ج. برهان نظام أحسن و ضرورت امام معصوم

د. مهدی موعودعلیه‌السلام در دلیل استقراء

هـ . آیندهٔ بشریّت از دید فلسفهٔ تاریخ.

و نیز قاعدهٔ لطف را تبیین کرده و اشکالات آن را پاسخ داده‌ایم و مجموعاً از شش طریق علمی به مقصد رسیده‌ایم یعنی وجود امام معصوم و ولی خدا به‌طور کلّی در هر زمان لازم و ضروری است. احادیث معتبر و متواتر نیز اذهان را به شخص مهدی موعودعلیه‌السلام هدایت می‌نماید.

۲. تعامل عقل و شرع در هویّت امام مهدی ـ عجّل الله تعالیٰ فرجه ـ .

در پایان هر فصل و هر دلیل عقلی، حدیثی در هویّت آن حضرتعلیه‌السلام آمده است تا معلوم گردد که راه عقل و شرع یکی است.

و مجلّدات بعدی مشتمل است بر:

گفت‌وگو با فیلسوفان و متکلّمان مسیحی، پیرامون ظهور حضرت مسیحعلیه‌السلام و آخر الزّمان، و نیز گفت‌وگو با دانشمندان و نویسندگان مسلمان (اهلِ سنّت) پیرامون مهدی موعودعلیه‌السلام که در آن شش موضوع مهمّ مطرح

گردیده است:

۱. جهانی شدن اسلام در عصر ظهور.

۲. پایه‌های مهدویّت در قرآن کریم.

۳. مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام از دید اهل سنّت.

۴. هویت، غیبت، ظهور... امام مهدی علیه السلام در احادیث معتبر و متواتر.

۶. صحّت و تواتر احادیث امام مهدی علیه السلام از دید دانشمندان و محدّثان اهل سنّت.

۷. برکات و آثار این عقیده.

این بخش در راستای بیان رمز و راز و تحلیل بخش دوم کتاب است و محقّق و پژوهشگر را برای ورود به دریای احادیث شریفه امام مهدی علیه السلام و وقوف به اسرار و معانی آن‌ها آماده می‌سازد. این بخش به چند زبان مهم ترجمه و تدریجاً انتشار خواهد یافت.

بخش دوم کتاب تماماً رویکرد نقلی است در دو محور: ۱. گفتار حدیثی ۲. گفتار رجالی؛ و به عبارت دیگر شامل دو موسوعه است: موسوعهٔ احادیث مربوط به امام مهدی علیه السلام و موسوعه (معجم) رجال و راویان احادیث مذکور.

موسوعهٔ احادیث مجموعه‌ای است شامل هزاران حدیث که به طرق مختلف از راویان شیعه و سنّی نقل شده و صدها حدیث آن دربارهٔ هویّت شخص امام مهدی علیه السلام می‌باشد.

بخش‌دیگرموسوعه زندگینامه راویان و رجال‌احادیث است که تعداد آن‌ها به بیش از هفت هزار تن می‌رسد. در این مجموعه نقاط و مراتب ضعف و قوّت اخلاق و رفتار رجال حدیث براساس معیارهای پذیرفته شده مطرح و تشریح گردیده و به آسانی می‌توان احادیث شریفه را از نظر سند و تشخیص

صحیح و سقیم بررسی نمود.[1]

یادآوری

این مجلّد از مجموعه «خطّ امان؛ پژوهشی در موعود ادیان» به‌طور عمده به مباحث عقلی اختصاص یافته و هر جا که آیاتی از کلام‌الله مجید یا احادیث و اخباری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمّهٔ اطهار علیهم السلام آورده شده، نیز در این راستا بوده است.

در زمینهٔ روابط دوسویهٔ عقل و شرع و کارآیی هر کدام، فشرده‌ای از کلام راغب اصفهانی در کتاب تفصیل‌النشأتین را نقل می‌کنیم که می‌گوید: «عقل جز به یاری شرع به جایی راه نمی‌برد و شرع نیز جز به مدد عقل تبیین نمی‌شود و روشن نمی‌گردد؛ عقل همچون پایه و اساس و شرع همچون ساختمان است و پایه بدون ساختمان سودی ندارد و ساختمان بدون پایه پایدار نمی‌ماند؛ و نیز عقل همچون چشم است و شرع مانند پرتوی که از خارج به چشم می‌رسد؛ و چشم بدون پرتوی خارجی چیزی نمی‌بیند و پرتو بدون وجود چشم سودی نمی‌رساند؛ چنان‌که خدای تعالی فرموده است: «**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ**»[2] و سرانجام این‌که شرع عقلی است خارج از ضمیر انسان و عقل، شرعی است در نهاد و درون آدمی؛ و این دو با یکدیگر همکاری دارند و به همدیگر پیوسته‌اند و از آن‌جا که شرع عقلی از خارج است، خداوند تعالی در مواضع متعدّد از قرآن کریم کافران را فاقد عقل و نابخرد می‌شمارد. چنان‌که می‌فرماید: «**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ**»[3]؛ و چون

---

۱. در مقدّمه بخش‌های دوم و سوم گزارش کامل چگونگی کار آمده است.
۲. سورهٔ مائده، آیهٔ ۱۵.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۷۱.

عقل شرعی در درون آدمی است خداوند متعال آن را فطرتی الهی نامیده که مردمان را بر آن فطرت سرشته و آفریده است: «**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**»[۱].

عقل به تنهایی سود چندانی ندارد؛ زیرا از شناخت کلّیات فراتر نمی‌رود و به جزئیات نمی‌رسد؛ امّا شرع از مرز کلّیات درمی‌گذرد و جزئیّات اشیا و احکام را هم بیان می‌کند و مراد خداوند از فضل و رحمت خدا در آیهٔ شریفه: «**وَلَوْ لا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً**»[۲]، همان عقل و شرع است».

کلام راغب در مورد استفاده از عقل و شرع مجتمعاً، هم برای اثبات وجود مصلح جهانی نهایی و هم در تعیین و تشخیص هویّت آن امام صدق می‌کند و به کار می‌آید و هر چند ما این دلایل را در مجلّدات متعدد و عناوین مختلف این کتاب آورده‌ایم امّا شایسته دیدیم که در پایان هر یک از فصول این جلد یک حدیث صحیح و معتبر را نیز به نقل از موسوعهٔ احادیث و معجم رجال (بخش‌های دوم و سوم) به تفصیل یاد کنیم تا همکاری و تعاون عقل و شرع در این موضوع مهم و حسّاس نمایان‌تر و برجسته‌تر شود و نیز مایه تبرّک و تیمّن کار باشد؛ ان‌شاءالله تعالیَ.

توضیح

نام این مجموعه برگرفته از توقیع مبارک مولانا حضرت صاحب الامر علیه السلام در کتاب کمال‌الدّین و تمام‌النّعمة[۳] است که فرموده: «... **وَأَمَّا وَجْهُ الانْتِفَاعِ بِي**

---

۱. سورهٔ روم، آیهٔ ۳۰.

۲. سورهٔ نساء، آیهٔ۸۳.

۳. باب ۴۵، ح ۴.

فِي غَيْبَتِي فَكَالانْتِفَاعِ بِالشَّمْسِ إِذَا غَيَّبَتْهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ وَإِنِّي لَأَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ...»،

و حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام در عقدالدّرر مَقدِسی شافعی[1]: «... **فَيَسِيرُ الْمَهْدِي بِمَنْ مَعَهُ؛ لا يَحْدُثُ فِي بَلَدٍ حَادِثَةٍ إِلّا وَمَعَهُ الْأَمْنُ وَالْأَمَانُ...**».

تقاضا

چنانچه تذکّر یا پیشنهادی به نظر شریف خوانندگان عزیز و پژوهشگران محترم رسید برای نویسنده ارسال فرمایند، باشد که بر غنای این بحث مقدّس و مترقّی افزوده گردد، ان شاءالله تعالی و هرگونه تذکّر و ارشاد موجب سپاس مؤلّف خواهد بود.

تشکّر

در پایان از همهٔ دوستان دانشمندی که مرا در این نوشتار یاری نموده‌اند تشکّر و قدردانی فراوان می‌نمایم؛ مخصوصاً از جناب آقای دکتر سیّد ثامر العمیدی و همکارانشان در بخش استخراج و تنظیم موسوعهٔ احادیث و معجم راویان آن‌ها ـ که در مقدّمه بخش احادیث و راویان کتاب به تفصیل مراتب تشکّر و تقدیرم خواهد آمد ـ و نیز از جناب آقای دکتر غلامرضا تهامی برای ویرایش این اثر، و از رجال علمی و سیاسی و نمایندگان محترم جمهوری اسلامی که زمینهٔ ملاقات‌ها و مذاکرات مرا با فیلسوفان و متکلّمان و دانشمندان مسیحی و مسلمان در واتیکان و فرانسه و سایر کشورها فراهم نموده‌اند تشکّر و قدردانی می‌نمایم، و در مجلّد دوم در بخش دیدارها و

---

۱. همچنین در شرح احقاق الحقّ نقل است (ج۲۹، ص ۵۷۷).

گفت‌وگوها به تفصیل از علاقه و تلاش خالصانهٔ همهٔ عزیزان یاد خواهم نمود.

و همچنین از مدیران کتابخانهٔ آستان قدس رضوی ـ علی مشرّفه السّلام و الصّلاة ـ و کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی رحمه‌الله در قم و کتابخانه‌های ملی، مجلس شورای اسلامی، ملک، مدرسه عالی شهید مطهّری رحمه‌الله تقدیر و تشکّر دارم.

و از دوستان گران‌قدری که در ترجمه متون انگلیسی و فرانسه، این بنده را یاری نموده‌اند و عزیزان علاقه‌مند در بخش پژوهش مدرسه عالی شهید مطهّری سپاسگزارم؛ **جزاهم الله عن حامل لواء الولایة الحجّة بن الحسن العسکري ـ أرواحنا فداه ـ خیر الجزاء في الدّنیا والآخرة.**

فصل یکم

وجود مصلح جهانی از دید فطرت

گفتار یکم

فطرت و جایگاه معلومات فطری

معنای فطرت

فطرت به معنی آغازیدن، نوآوردن و آفریدن است؛ چنان‌که در آیهٔ شریفهٔ «**الْحَمْدُ لِلّهِ فاطِرِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ...**»[1] به همین معنی آمده است.

همچنین فطرت گونه‌ای آگاهی و شناخت است که خداوند در سرشت آدمی نهاده و به سخن دیگر، استعداد تکوینی انسان برای شناخت خداوند ـ سبحانه و تعالی ـ است و همهٔ چیزها و ارزش‌های انسانی که در سعادت آدمی نقش اساسی دارند و نیز «فطرت»، آن هیأت و ساختار جسمانی و روانی است که جنین در بطن مادر با آن هیأت و آن ساختار آفریده می‌شود و فرمودهٔ خداوند: «...**الَّذي فَطَرَني فَإِنَّهُ سَيَهْدينِ**»[2] و نیز آیهٔ کریمهٔ: «**وَما لي لا أَعْبُدُ الَّذي فَطَرَني...**»[3] به «**الَّذي خَلَقَني**» (آن که مرا آفرید) تفسیر شده است.

در حدیث شریف: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ**»[4] نیز مراد از فطرت همان

---

۱. سورهٔ فاطر، آیهٔ۱.

۲. سورهٔ زخرف، آیهٔ۲۷.

۳. سورهٔ یس، آیهٔ۲۲.

۴ مسند احمد، أحمد بن حنبل، ج۲، ص۲۳۳؛ امالی، سیّد مرتضی، ج۴، ص۲.

خلقت و آفرینشی است که نوزاد در رحم مادر بدان گونه سرشته شده و پدید آمده؛ یعنی بر استعداد و آمادگی پذیرش اسلام و توحید.[۱]

نشانه‌هایی از فطرت

فطرت سالم نشانه‌های بسیار دارد که هر یک نموداری از آن هستند و انسان می‌تواند از طریق این نشانه‌ها ـ که در رویدادهای عادی زندگی با آن‌ها روبه‌رو می‌شود ـ وجود فطرت را در نهاد خود احساس کند و بشناسد. برای مثال:

۱. اگر در نخستین لحظات برآمدن خورشید به کناره دریا رفته باشید، با مشاهدهٔ بازتاب پرتلألؤ پرتوهای خورشید در سطح آب و شنیدن صدای روح‌افزای امواج دریا و احساس وزش نسیم لطیف صبحگاهی برای لحظاتی کوتاه در خود فرو می‌روید و پرده‌ها و حجاب‌ها از برابر دیدگان شما کنار می‌رود و این حقیقت در ضمیرتان جلوه می‌نماید که این جهان بیکران به خواست و به دست آفریننده‌ای دانا و توانا پدید آمده است. این گونه دریافت، دریافتی فطری است؛ این فطرت است که این واقعیت را به شما الهام و القاء می‌کند که همهٔ این زیبایی‌ها و زیبندگی‌ها از منبع خیر و زیبایی مطلق نشأت می‌گیرد.

۲. اگر شبی مهتابی خارج شهر به آسمان چشم دوخته باشید، تماشای نور ماه و درخشش و چشمک‌زدن ستاره‌ها و خطّ روشن کهکشان‌ها شما را چنان شیفته و دلباخته خود می‌کند که همهٔ وابستگی‌های دنیوی را از یاد می‌برید و تنها مجذوب عظمت وَهم‌انگیز کائنات و قدرت آفرینندهٔ آن می‌گردید. این جذبه و کشش که گاه شما را به مرز حیرت و سرگشتگی

---

۱. لسان‌العرب (مادّه فطر).

می‌کشاند، برخاسته از فطرت و دلیل وجود آن است.

۳. شاید برای شما پیش آمده باشد که در کنار خیابان پیری سالخورده را دیده باشید که با باری در دست یا بر دوش، خسته و کوفته می‌خواهد از این سوی خیابان به سوی دیگر آن برود و ترسان و هراسان گامی به پیش و گامی واپس می‌گذارد و در این موقع نیرویی ناشناخته و درونی شما را به کمک او برمی‌انگیزد؛ به جانب او می‌شتابید و بارش را به دست و دستش را در دست می‌گیرید و او را به مقصد می‌رسانید و آن‌گاه لذّتی وصف‌ناپذیر احساس می‌کنید. آن نیرو و این لذّت هر دو از نمایه‌های فطرتند.

۴. بسیار اتفاق افتاده است که شخصی شبی تاریک به هنگام رانندگی در جاده‌ای خلوت با عابری تصادف کرده و از ترس او را به حال خود واگذاشته و گریخته است و اینک از سرنوشت او بی‌خبر است؛ امّا درونش پیوسته او را سرزنش می‌کند و بر او بانگ می‌زند و افسوس می‌خورد که کاش چنان تند نمی‌راندم! و کاش او را به بیمارستانی رسانده بودم! این هشدار درونی همان ندای فطرت و همان تازیانهٔ فطرت است که پیوسته در گوش او و بر روان او نواخته می‌شود و هرگز او را آرام نمی‌گذارد و رها نمی‌کند.

۵. دو نفر را با هم مقایسه کنید که یکی غرق شهوت است و همهٔ وقت خود را در عیش و نوش و تباهی می‌گذراند و دیگری متدیّن و وارسته؛ آیا ساعت‌های نیمه شب این دو همانند و شبیه هم می‌گذرد؟ یکی خسته از گناه و با چهره‌ای گرفته به خواب رفته و دیگری بیدار و با وضو و دلی آرام و چهره‌ای باز و روحی پرامید و نشاط در حال راز و نیاز با خدا! یکی خسته از لذّت حسّ و دیگری سرشار از لذّت فطرت! آیا امید به آیندهٔ این دو یکی است؟ هرگز! یکی مأیوس و ناامید از زندگی و دیگری امیدوار و شاد و با قلبی مطمئن. این سرشار امید برخاسته از فطرت و آن در یأس و حرمان میوهٔ

تلخ جدایی و گسستن از فطرت است.

جایگاه معلومات فطری

آگاهی‌های انسان از سه طریق حاصل می‌گردد:

الف. حسّ

ب. فطرت

ج. عقل

و بی‌شک آگاهی‌های وسیع و عمیق دیگری نیز هست که از جانب غیب و ماورای طبیعت نشأت می‌گیرد. این آگاهی‌ها ـ که از آن‌ها به وحی تعبیر می‌شود خاصّ انبیا و پیامبران است که از سوی خداوند به آنان وحی و الهام می‌گردد و پیامبران نیز برخی از آن‌ها را برای راهنمایی و هدایت بشر به همگان ابلاغ می‌کنند و برخی دیگر را ـ که در شمار اسرار و رازهای الهی است ـ تنها به اوصیای خود می‌سپارند؛ چنان‌که پیامبر اکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در حدیثی معروف ـ که از طرق معتبر عامّه و خاصّه و به‌ویژه از طریق اهل بیت علیهم السلام روایت شده ـ می‌فرماید: «**أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا**»[1].

بنابراین فطرت و حسّ و عقل و وحی و الهام ابزارها و خاستگاه‌های ادراک و معرفتند که در انسان‌های استثنایی همچون انبیا و اولیا وجود دارند.

دانسته‌های حسّی آگاهی‌هایی هستند که از طریق حواس پنجگانه حاصل می‌آیند و ادراکات فطری حقایقی هستند که فطرت آدمی خودبه‌خود می‌تواند آن‌ها را درک کند؛ همچون گرایش به خدا و شناخت اسماء و صفات

---

۱. الاختصاص، شیخ مفید، ص۲۳۷ ؛ التوحید، شیخ صدوق، ص۳۰۷ ؛ الاحتجاج، شیخ طبرسی، ص۸۷ .

باری‌تعالی، حقیقت‌جویی، کمال‌خواهی، عشق به زیبایی و طلب سعادت و نفرت از شقاوت که برخی از آن‌ها ندای فطرت دل و برخی دیگر معلوم فطرت عقلند:

کیست این پنهان مرا در جان و تن — کز زبان من همی‌گوید سخن؟
این که گوید از لب من راز کیست؟ — بنگرید این صاحب آواز کیست؟
در من اینسان خودنمایی می‌کند — ادّعای آشنایی می‌کند
کیست این گویا و شِنوا در تنم؟ — باورم یارب نیاید کاین منم
متّصل‌تر با همه دوری به من — از نگه با چشم و از لب با سخن
خوش‌پریشان با مَنَش گفتارهاست — در پریشان‌گویی‌اش اسرارهاست
از برای خودنمایی صبح و شام — سر برآرد، گَه ز برزن گَه ز بام[1]

امّا دانسته‌های عقلی از طریق فکر و نظر فَرادَست می‌آیند؛ همچون قانون علّیّت و دیگر قوانین حاکم بر طبیعت و کائنات؛ و همهٔ فیلسوفان گفته و پذیرفته‌اند که گسترهٔ عقل محدود است و نمی‌تواند بر همهٔ اسرار هستی احاطه یابد؛ لکن حکمای متألّه معتقدند که هرگاه عقل از نور غیب روشنایی گیرد، گام در سرای وحی می‌نهد و به ماورای طبیعت راه می‌یابد.

افزون بر حسّ و عقل و فطرت، منبع شناخت دیگری نیز هست که وحی نامیده می‌شود و معارفی که وحی به آدمیان عرضه می‌دارد، بسان مشعل فروزانی است که راه انسان را در مسیر تکاملی خویش روشن می‌سازد و دانسته‌های فطری، بزرگ‌ترین سرمایهٔ آدمی برای بهره‌گیری از آموزه‌ها و حقایق غیبی و وحیانی است و بدین گونه است که نقش برجسته و کلیدی گرایش‌ها و بینش‌های فطری در میان دیگر معلومات آدمی نمایان می‌گردد.

---

۱. گنجینه اسرار، عمان سامانی، ص۱۶.

صائب تبریزی می‌گوید:

چشم در صُنع الهی باز کن، لب را ببند

بهتر از خواندن بود دیدن خطِ استاد را

اصل گرایش و عشق به خیر و کمال و نفرت از شرّ و نقصان در نهاد آدمی نهفته است و انسان، اگر بر مرکب فطرت بنشیند و راه خیر و کمال را بپیماید، فطرت او نیرو خواهد یافت و بالنده و بارور خواهد شد؛ امّا اگر بر استر چموش شهوت و خشم بنشیند و راه خواسته‌های نفسانی و حیوانی را در پیش گیرد، فطرت او سُست و ناتوان و از کار وامانده خواهد گردید.

گفتار دوم

ویژگی‌های دریافت‌ها و گرایش‌های فطری

چنان‌که گفته شد، دریافت‌ها و گرایش‌های فطری با دانسته‌های حسّی و عقلی تفاوت دارند و از ویژگی‌هایی برخوردارند که آن‌ها را از دریافت‌ها و دانسته‌های دیگر متمایز می‌سازد؛ از آن جمله:

الف. فراگیری و همگانی بودن

ب. همرنگی با شهود

ج. تأثیرناپذیری از اوهام و محاسبات خطا

الف. فراگیری و همگانی بودن

از آن‌جاکه معلومات فطری از جوهر مشترک انسانی، یعنی فطرت نشأت می‌گیرد، بنابراین همگانی است و در همه کس یافت می‌شود؛ همهٔ مردم به زیبایی و زیبندگی عشق می‌ورزند و همه عدالت را دوست دارند و چندگانگی و چندگونگی‌ای که در مصادیق زیبایی ـ برحسب سلیقه‌ها و فرهنگ‌های متفاوت دیده می‌شود ـ منافاتی با اصل فراگیری و همگانی بودن گرایش‌ها و بینش‌های فطری ندارد.

حکیم ابونصر فارابی در اشاره به این حقیقت می‌نویسد: «مردمانی که فطرت آن‌ها سالم مانده، همگی فطرتی مشترک دارند که به اقتضای آن برای دریافت و پذیرش معقولات مشترک آمادگی یافته‌اند و به حکم آن به سوی امور و افعالی مشترک حرکت می‌کنند»[1].

ما در ازل به عشق تو افسانه بوده‌ایم
تا مست و رِند و عاشق و فرزانه بوده‌ایم
نام و نشان لیلی و مجنون نَبُد که ما
از عشق عقل‌سوز تو دیوانه بوده‌ایم
پیش از ظهور عالم و آدم به بزم انس
با تو حریف ساغر و پیمانه بوده‌ایم[2]

گرایش به فضایل و ارزش‌های اخلاقی از گرایش‌های فطری‌ای است که همواره مورد توجّه دانشمندان بوده است. دکارت از این گونه گرایش به «حسّ اخلاقی» تعبیر کرده و می‌گوید: حسّ اخلاقی شناختی است که اوّلا نیاز به اقامه دلیل و برهان ندارد و ثانیاً به روشنی و به شکل بدیهی و بدون ابهام به ذهن انسان راه می‌یابد و در آن جای می‌گیرد؛ به همین جهت است که هیچ کس گرایش به فضایل اخلاقی را نادیده نگرفته و حتّی در اوج دورانِ کلیساستیزی در عصر رنسانس نیز مخالفان کلیسا بر اهمیّت اخلاق و ارزش آموزه‌های اخلاقی تأکید می‌ورزیدند و این خود نشان آن است که گرایش‌های فطری، ویژه افراد یا گروه‌های خاصّ نیست؛ بلکه همهٔ انسان‌ها از آن برخوردارند و بدین سبب است که گرایش‌های فطری را فرامکانی و فرازمانی دانسته‌اند.

---

۱. السیاسة المدنیة، ابونصر فارابی، ص۵۷.

۲. دیوان محمّد اسیری لاهیجی، شارح گلشن راز.

ب. هم‌رنگی و هم‌گونی ادراکات فطری با شهود

این گونه ادراکات بسیار برتر و ارزشمندتر از ادراکات حسّی و عقلی است؛ زیرا از درون انسان برمی‌خیزند و می‌جوشند و تردیدی نیست که شهود و حضور نافذتر و قوی‌تر از استدلال عقلی است. به سخن دیگر فطرت به عیان می‌بیند، درحالی که عقل از طریق مقدّمات به نتیجه دست می‌یابد و از این رو گاه به خطا می‌رود.

مولوی در این زمینه می‌گوید:

عقل دو عقل است، اوّل مَکسبی — که در آموزی چو در مکتب صَبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر — از معانی وز علوم خوب و بکر
عقل دیگر بخشش یزدان بود — چشمهٔ آن در میان جان بُود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد — نی شود گَنده، نه دیرینه[1]، نه زرد[2]

ج. تأثیرناپذیری از اوهام و محاسبات خطا

ابن سینا دربارهٔ این ویژگی فطرت می‌گوید: «نفوس سالمی که بر فطرت خود باقی بوده و از آلایش‌های مادّی دور مانده‌اند، هرگاه ذکری روحانی بشنوند که به احوال عالم غیب و معنی اشاره داشته باشد، شور و شوقی ناشناخته آن‌ها را فرا می‌گیرد و شیفته و دلباخته آن می‌شوند و چنان حالی از وجد و سرخوشی می‌یابند که آن‌ها را به حیرت و سرگشتگی می‌کشاند و این حال، ناشی از پیوند استوار میان سلامت فطرت و عالم غیب و طهارت است و این حال و حالت با تجربه قاطع به ثبوت رسیده است»[3].

---

۱. مانده، راکد.

۲. مثنوی معنوی، جلال الدین رومی، دفتر چهارم.

۳. الاشارات و التنبیهات، ابن سینا، ج۳، ص۳۵۴ .

از آن‌چه گذشت، به روشنی معلوم می‌شود که ابن سینا این ویژگی‌های فطری را امری تجربی و قطعی می‌داند که بسیار برتر از برهان منطقی یا استدلال عقلی است.

ملّای رومی نیز در مقایسه میان ادراکات فطری و معلومات عقلی می‌گوید که منبع و سرچشمه قابل اعتماد و دایمی ادراکات در درون و فطرت انسان وجود دارد و خودجوش است و آن‌جا که راه عقل بسته می‌شود، راه فطرت همچنان گشوده است و فطرت اگر آن چنان‌که خداوند در نهاد انسان نهاده، سالم و پاک بماند، به خطاهای عقل و حسّ گرفتار نمی‌شود؛ درحالی‌که حسّ و عقل همیشه در معرض خطا و اشتباه قرار دارند تا آن‌جا که کسانی از فلاسفهٔ قدیم یونان با استناد به خطاهای حواس منکر وجود هرگونه واقعیّتی در جهان بودند.

گفتار سوم

گرایش‌های فطری از دید فلاسفه و عرفای مسلمان

همهٔ اندیشمندان و فیلسوفانی که به موضوع «انسان» و بررسی آن پرداخته‌اند، نهاد و فطرت آدمی را در کانون مطالعات و تحقیقات خویش جای داده‌اند و هریک از آنان کوشیده است تا با نگرشی عمیق انسان را از جهت سرشت و فطرت او مورد بررسی و تحلیل قرار دهد؛ از آن جمله:

۱. فارابی (۲۶۰ ـ ۳۳۹ ه)

فارابی معتقد است که هدف از آفرینش انسان، رسیدن و رساندن او به کمال سعادت است و این هدف در پرتو آگاهی‌هایی فرادست می‌آید که بر معلومات اوّلیه استوار است. وی می‌نویسد:

«مردمانی که فطرت آنان سالم و دست‌نخورده است، فطرتی مشترک دارند که آنان را آمادهٔ دریافت معقولاتی مشترک می‌سازد و به اقتضای این فطرت به امور و اعمالی مشترک روی می‌آورند؛ امّا این اشتراک (در فطرت و معقولات و اعمال) دیر نمی‌پاید و پس از چندی به تفاوت و اختلاف می‌گراید و هر فرد و هر گروه، فطرتی خاصّ خود می‌یابد»[1].

---

۱. السیاسة المدنیة، ابونصر فارابی، ص۲۵.

از نظر فارابی مردم نه تنها در سرشت و فطرت خویش هم‌سانند، بلکه بر اساس همین فطرت به کارهای مختلف می‌پردازند و در راه دستیابی به اهداف و آرمان‌هایی می‌کوشند که همگان در آن اشتراک دارند؛ به بیان دیگر همهٔ دارندگان فطرت‌های سالم، اهداف و مقاصد مشترک دارند و هرچند در طول تاریخ، جوامع انسانی متعدّد و گونه‌گون وجود داشته‌اند امّا از منظر طبع انسانی و منطق فطری همهٔ آن‌ها هدفی مشترک و مقصدی عام و همگانی پیش روی داشته‌اند و حرکت و مسیر آنان در جهت این هدف و مقصد مشترک بوده است.[۱]

۲. ابن سینا (۳۷۰ ـ ۴۲۸ ه‍)

ابن سینا در کتاب الإشارات و التّنبیهات خود به بحث پیرامون سعادت و شادمانی و لذّت عارفانه و عارفان می‌پردازد و می‌گوید: «نَفْس‌های سالم که بر فطرت همزاد خود باقی مانده و آلودهٔ مادّه و مادیّات نشده‌اند؛ هرگاه ذکری روحانی بشنوند که به احوال عالم غیب و معنی اشاره‌ای داشته باشد، شیفته و دلباخته آن می‌گردند و به حال وجد و سرخوشی و سرگشتگی در می‌آیند و این ناشی از پیوند استوار میان انسان سلیم الطّبع و فطرت او از یکسو و جهان غیب و پاکی از سوی دیگر است و این واقعیّت با تجربه قاطع و انکارناپذیر به ثبوت رسیده است»[۲].

نظرات ابن سینا را در این زمینه می‌توان به شرح زیر تلخیص نمود:

۱. گرایش و کشش به حقیقت و کمال؛ گرایشی است که در سرشت و طبع آدمی نهاده است و بدین سبب است که از درک حقایق عالم احساس

---

۱. السیاسة المدنیة، ابونصر فارابی، ص۲۵.

۲. الاشارات و التنبیهات، ابن سینا، ج۳، ص۴۵.

لذّت می‌کند؛

۲. وجود این رابطه و پیوند از راه تجربه ثابت شده است؛

۳. حفظ سلامت و عملکرد فطرت در گرو پرهیز از هوا و هوس‌های نفسانی است.

از خلال این نگرش‌ها و ملاحظات می‌توان به وجود حقیقتی در درون و ضمیر انسان پی برد که او را به سوی نیکی‌ها سوق می‌دهد و افق‌های آرزو و آرمان را پیش روی او می‌گشاید و این حقیقت چیزی جز فطرت نیست و اگر هم پرده و پوششی میان انسان و فطرت او حائل گردد، می‌توان آن را از طریق تذکّر و هشدار به نفس از میان برداشت.

۳. محیی الدّین بن عربی (۵۶۰ ـ ۶۳۸ ه‍)

عارفان و حکیمان مسلمان از زوایای گوناگون به موضوع فطرت نگریسته‌اند؛ چنان‌که ابن عربی، عارف پرآوازه، آن را از جنبهٔ عبادت خداوند نگریسته و به دو نکته اشاره می‌کند:

نخست آن‌که فطرت جزیی از طبیعت انسان است و دیگر آن‌که فطرت در درجهٔ اوّل در عرصهٔ توحید و پس از آن در زمینهٔ پرهیز از گناهان و نافرمانی‌ها عمل می‌کند. به اعتقاد ابن عربی، پایهٔ و مایهٔ همهٔ گناهان شرک است و شاهد و دلیل او بر این اعتقاد آیهٔ «**وَقَضى رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيَّاهُ...**»[۱] است؛ زیرا قرآن کریم در این آیهٔ شریفه نخست به عبادت و پرستش خداوند متعال امر می‌فرماید و پس از آن به شماری از وظایف انسان همچون رعایت حقوق والدین و ادای حقوق نیازمندان و از کارماندگان اشاره می‌کند و به پرهیز از گناهانی همچون آزردن پدر و مادر، تبذیر و اسراف، ریا و تظاهر،

---

۱. سورهٔ اسراء، آیهٔ۲۳.

قتل فرزندان و خیانت در اموال یتیمان هشدار می‌دهد؛ سپس به تأکید بر یکتاپرستی و بندگی و عبودیّت پروردگار باز می‌گردد و آدمی را از سرانجام تلخ هرگونه شرک‌ورزی برحذر می‌دارد؛ «... **وَلاتَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ**»[۱].

خلاصهٔ نظر ابن عربی این است که درخت تنومند و پرشاخ و برگ توحید در مزرع طبع انسان کاشته شده و ریشه در فطرت او دارد و این فطرت دوگونه گرایش دارد؛ نخست گرایش به یکتایی خداوند و بندگی و پرستش او و دیگر گرایش به پرهیز از بدی‌ها و زشتکاری‌ها و کج‌روی‌ها[۲]؛ بدین معنی که فطرت آدمی بر پایهٔ یکتاپرستی استوار است و این فطرت هرگز نابود و معدوم نمی‌گردد و مشرک کسی است که راه رسیدن به خدا را گم کرده؛ بدین‌گونه که پنداشته است بت‌ها او را به خدا نزدیک می‌سازند و او را نزد پروردگار شفاعت می‌کنند و با این پندار موهوم و از سر جهل و نادانی به پرستش بتان روی می‌آورد و بر کج‌روی و انحراف خود از راه راست می‌افزاید.

گواه بر این‌که مشرکان معبود حقیقی خویش را گم نکرده بلکه راه رسیدن به او را گم کرده و به خطا رفته‌اند، آن‌که قرآن کریم از مشرکان می‌خواهد تا بر شریکانی که برای خدا پنداشته‌اند، نام نهند «... **وَجَعَلُوا للهِ شُرَكاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ**...»[۳] و آنان نام‌هایی چون رزّاق (روزی‌بخش) و محیی (زندگی‌بخش) و خالق (آفریننده) بر بتان خواهند نهاد؛ امّا اگر به ضمیر و فطرت خویش رجوع کنند، خواهند دید که آن‌چه می‌پرستند، جز آن است که نام می‌برند و این امر آنان را به تناقضی آشکار و چاره‌ناپذیر می‌کشاند.

---

۱. سورهٔ اسراء، آیهٔ۳۹.

۲. الفتوحات المکیّة، ابن عربی، ج۵، ص۴۵ .

۳. سورهٔ رعد، آیهٔ۳۳.

۴. صدرالمتألّهین شیرازی (۹۷۹ ـ ۱۰۵۰ ه)

صدرالمتألّهین فطرت را سرمایهٔ سعادت انسان در زندگی می‌شمارد که اگر وجود نمی‌داشت، زندگی انسان بیهوده و بی‌معنی بود؛ زیرا رسیدن به هدف و نهایت بدون وجود فطرت امکان‌پذیر نیست. وی در این زمینه می‌گوید: «از آن‌جا که هر تاجری که برای داد و ستد سفر می‌کند، ناگزیر باید سرمایه‌ای داشته باشد و ثابت شده که «انسان تاجری مسافر است»؛ پس باید سرمایه‌ای داشته باشد و این سرمایه همان فطرت اصلی است که خداوند او را بر آن فطرت آفریده است؛ یعنی نیرویی ذاتی برای وصول به درجات برتر و رسیدن به مقامات و سعادت‌ها[1]؛ و آن‌که سرمایه تجارتی‌اش سالم نباشد، سرانجام کار او به زیان و پشیمانی خواهد کشید.

فرمودهٔ خداوند که «**أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ**»[2] اشاره‌ای روشن و زیبا به همین معنی دارد که آنان که هدایت را با ضلالت مبادله کنند، در واقع فطرت سالمی را که بر آن آفریده شده‌اند، به سبب کج‌روی و نااستواری از دست داده و آن را با فطرتی دیگر مبادله کرده‌اند؛ زیرا معنای هدایت آن است که سالک و رهرو راهی را بپیماید که او را به مقصد و مقصودش برساند و ضدّ آن ضلالت است و آن انحراف و دور شدن از این راه است.[3]

در این‌جا ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که اینان چگونه هدایت را با ضلالت مبادله کرده‌اند؛ درحالی که هرگز در راه هدایت نبوده‌اند؟

صدرالمتألّهین در پاسخ به این سؤال مقدّر می‌نویسد: «زیرا هریک از

۱. تفسیر القرآن الکریم، صدرالمتألّهین شیرازی، ج۱، ص۴۴۵ .

۲. سورهٔ بقره، آیهٔ۱۶.

۳. تفسیر القرآن الکریم، صدرالمتألّهین الشیرازی، ج۱، ص۴۴۵ .

مردمان از آغاز خلقت و پیدایش خود در ابتدای مسیری قرار داشته‌اند که آن‌ها را به خداوند می‌رسانید و این همان هدایت فطری است و انحراف از این راه ناشی از اعمال و عقاید هر فرد است؛ چنان‌که در حدیث نبوی آمده است: **«كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ»**[۱].

۵. حکمای رواقیّون

رواقیّون فطرت را وسیله و ابزاری برای شناختن نیک از بد دانسته و گفته‌اند: اگر انسان چنین معرفتی نداشته باشد، هیچ ارزشی نخواهد داشت. خواجه نصیرالدّین طوسی (۵۹۷ ـ ۶۷۲ ﻫ) در کتاب اخلاق ناصری دربارهٔ مذهب رواقی می‌گوید: رواقیّون معتقدند که همهٔ مردمان بر فطرت نیک آفریده شده‌اند؛ امّا ارتکاب اعمال زشت و بدکاری‌ها و پایداری بر آن‌ها، فطرتی دیگر در آن‌ها پدید می‌آورد که آنان را به سوی کارهای زشت سوق می‌دهد.[۲]

۶. سعید الدّین فَرغانی (۷۰۰ ﻫ)

سعیدالدّین (سعدالدّین) محمّد بن احمد فرغانی، عارف صوفی در شرحی که بر قصیده تائیّه ابن فارض نگاشته و به مشارق الدّراری معروف است به بحث دربارهٔ فطرت پرداخته و آن را به علم ذات و همراه وجود و به اعتباری عین وجود وصف کرده و می‌گوید: «آن چه دیده می‌شود که هریک از موجودات در کار تحصیل منفعت برای خود و دفع‌مضرّت از خود است؛ پدیده‌ای ذاتی و الهام گرفته از فطرت است؛ امّا گاهی پوشش و پرده‌ای از

---

۱. تفسیر القرآن الکریم، صدرالمتألّهین الشیرازی، ج ۱، ص۴۴۵ .

۲. اخلاق ناصری، نصیرالدین طوسی، ص۱۰۳.

عادات و عوامل دیگر این فطرت را تماماً می‌پوشاند و این نکته از فرمودهٔ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مفهوم و استنباط می‌شود که فرمود: هر نوزادی بر فطرت زاده می‌شود؛ لکن پدر و مادرش او را بر یهودیّت یا نصرانیّت یا مجوسیّت می‌پرورانند؛ بدین معنی که به حکم عادات خویش او را از فطرتی که بر آن آفریده شده، محجوب می‌سازند»[1].

۷. سیّد حیدر آملی (زنده پیش از ۷۸۷)

سیّد حیدر آملی بر این عقیده است که فطرت نیرویی است که انسان را به خداوند نزدیک می‌گرداند و اگر انسان از فطرت خویش دست بشوید و آن را کنار گذارد و نادیده گیرد از خداوند متعال دور خواهد شد و از همهٔ ارزش‌های انسانی تهی خواهد گردید.

فطرت توحیدی و یکتاپرستی از چشم این عارف سالک پنهان نمانده و او نیز همچون دیگر عارفان الهی، انسان را آفریده و سرشته بر فطرت الهی می‌شمارد و معتقد است که انسان و بلکه همهٔ موجودات، هدفی جز نزدیک شدن به خدا ندارند. وی در این زمینه تصریح می‌کند که «روشن است که فطرت به معنای اقرار و اعتراف هر چیز و همه چیز به الوهیّت و ربوبیّت (خداوندگاری و پروردگاری) است و نیز پذیرش این واقعیّت است که هیچ موجودی آفرینندهٔ خود نیست و خالقی دیگر دارد و توحید و یکتاپرستی در نهاد و سرشت همه چیز و همگان وجود دارد و همه به خاطر آن آفریده شده‌اند»[2].

استدلال سیّد حیدر آملی در مورد وجود فطرت بر این آیهٔ کریمه استوار

---

۱. مشارق الدّراری، سعیدالدّین فرغانی، ص۳۰۳.

۲. جامع الاسرار و منبع الانوار، سیّد حیدر آملی، ص۵۷.

است که «**تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**»[۱]؛ زیرا تسبیح مؤخّر از شناخت حقّ تعالی است و شناخت مؤخّر از وجود است «و بر این اساس هیچ چیز یافت نمی‌شود و پدید نمی‌آید مگر آن‌که دارای این سه باشد: علم و آگاهی به وجود خالق، علم به یکتایی و وحدانیّت او و سرانجام تسبیح و تنزیه او و چون چنین است، پس شناخت و معرفت حقیقی در ذات و سرشت هر چیزی وجود دارد و معرفت نهادی و فطری جز بر اساس توحید نیست»[۲].

۸. خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱ ه) و عبدالرزّاق کاشانی (۷۳۵ ه)

این دو عارف بزرگوار فطرت را از زاویه محاسبه نفس و توبه نگریسته‌اند. دیگر عارفان مسلمان نیز در موضوع فطرت، همان راه و روشی را که پیشتر گفتیم، در پیش گرفته‌اند؛ بدین معنی که همهٔ آن‌ها به پاکی و صفای فطرت و الهی بودن و توحیدی بودن آن اعتقاد دارند؛ امّا می‌گویند غفلتی که بر آدمی عارض می‌شود، پرده و پوششی بر روی فطرت می‌افکند که آن را می‌پوشاند و از عمل‌کرد باز می‌دارد.

کمال الدّین عبدالرّزاق کاشانی نیز در شرحی که بر منازل السّائرین خواجه عبدالله انصاری نگاشته، توبه و بازگشت (به فطرت) را عامل مؤثّر و مهمّی در زدودن غباری که بر چهرهٔ فطرت نشسته، می‌داند؛ بویژه فطرت کسانی که هنوز یکسره در پس حجاب‌های دنیوی نهان نشده است.

وی می‌گوید: «توبه مستلزم محاسبه (نفس) است و این محاسبه مستلزم کوشش در برداشتن موانع است و بازگشت جز با صفای فطرت که باعث

---

۱. سورهٔ إسراء، آیهٔ۴۴.

۲. جامع الاسرار و منبع الانوار، سیّد حیدر آملی، ص۵۷.

تذکّر گردد، حاصل نمی‌شود و تذکّر خاصّ کسانی است که ذهن و ضمیر آنان از غبارها و تیرگی‌های جهان مادّی پاک و منزّه است[۱]، و خداوند فرموده است:

«... وَما يَذَّكَّرُ إِلّا أُولُوا الْأَلْبابِ»[۲]

و نیز می‌گوید: «گزینش رضای خدا بر رضای همگان جز با پاکی و پاکیزگی اصل و نزاهت فطرت وصفای آن میسّر نمی‌شود تا همگون عالم نور گردد و مجذوب آن شود و با صفا و نورانیّت خویش جانب حقّ را برگزیند»[۳].

وی بر این اساس تأکید می‌کند که «عین‌الیقین آن است که همه چیز را ـ آن چنان‌که در واقع هست ـ از طریق کشف، یعنی با بازگشت به فطرت نخستین و درک حقایق در عالم قدس بنگرد و بشناسد»[۴].

گزیدهٔ کلام آن‌که حکیمان متألّه و عارفان مسلمان بر این نکته اتّفاق نظر دارند که در وجود انسان عاملی باطنی و گرایشی ذاتی به حقّ و حقیقت و مبدأ خلقت نهاده شده و نیز اعتقاد دارند که انسان دارای فطرتی است که او را به جست‌وجو و طلب حقیقت مطلق و تقرّب به آن وا می‌دارد؛ به رغم رهزنان درونی و بیرونی که در جای‌جای مسیر انسان به سوی حقّ در کمین او نشسته‌اند تا او را از پیمودن این راه بازدارند و به گمراهی کشانند؛ امّا آن‌چه در آن شکّی نیست، این است که در هر عصر و روزگاری استعدادها و کمالات انسانی در سایهٔ پیروی از انسان کامل، یعنی از طریق معرفت

---

۱. شرح منازل السائرین خواجه‌عبدالله انصاری، ملا عبدالرزّاق لاهیجی، ص۵۷.

۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۶۹.

۳. شرح منازل السائرین خواجه‌عبدالله انصاری، ملا عبدالرزّاق لاهیجی، ص۲۳۳.

۴. همان، ۲۸۴.

خداوند متعال به ظهور می‌رسد و شکوفایی و بالندگی می‌یابد و نیز شکّی نیست که معرفت خدا، آدمی را به معرفت صفات خدا رهنمون می‌شود و فطرت انسان، قدرت و رحمت و عدالت و رزّاقیّت خداوند را در پهنهٔ گیتی می‌نگرد و به صفات خداوندی عشق می‌ورزد و تجلّی آن‌ها را در سراسر زمین و زندگی آدمی آرزو می‌کند و نیز شکّی نیست که هرقدر صفات عدل و رحمت فزونی گیرد، شادی و سرور فطرت انسان نیز افزایش می‌یابد و از این جهت است که انسان کامل، محبوب و مطلوب همگان است؛ زیرا او آیینهٔ صفات الهی و راهبر مردم و حافظ صفات برجستهٔ الهی و انسانی است و بدین سبب گفته‌اند که وجود اقدس ولی عصر ارواحنا فداه معشوق و محبوب فطرت همهٔ آدمیان است و این فطرت هرگز از چنین انسانی گسستنی نیست؛ همچنان‌که گسستن معرفت خدا از فطرت انسان ممکن نیست و هرگز نمی‌توان فطرتی تهی از توحید و صفات الهی یافت.

گفتار چهارم

گرایش‌های فطری از نظر برخی اندیشمندان غربی

اندیشمندان غربی را می‌توان از جهت معرفت به دو گروه تقسیم کرد؛ گروه نخست عقل‌گرایان که به اصالت عقل معتقدند و گروه دوم حسّ‌گرایان که به اصالت حسّ اعتقاد دارند.

بر حسب نظر عقل‌گرایان، ادراکات ذهنی دو گونه‌اند؛ گونهٔ نخست، آن‌ها که مستقیماً از طریق حسّ به ذهن راه می‌یابند و گونه دوم آن‌هایی که عقل پیشاپیش و بدون وساطت حس، آن‌ها را ابداع می‌کند و پدید می‌آورد و اینها ادراکات فطری است و به اعتقاد عقل‌گرایان، این‌گونه از تصوّرات و ادراکات هیچ منشأ و خاستگاهی جز عقل ندارند و پیش از هرگونه احساسی برای عقل حاصل می‌شوند.

فطرت‌گرایی دکارت(۱۵۹۶ ـ ۱۶۴۹م)

دکارت ـ که در رأس فهرست عقل‌گرایان جای دارد ـ معتقد است که پاره‌ای از مفاهیم و تصوّرات همچون وجود و وحدت، مفاهیمی فطری و ذاتی عقلند و می‌گوید: «... باید بدون دشواری، همهٔ پیشداوری‌های حواس را به یک سو نهیم و از این جهت بر فاهمهٔ خویش اعتماد کنیم و به دقّت

تصوّراتی را که بالطبع در آن مفطور است مورد تأمّل قرار دهیم»[1].

فردریک کاپلستون در کتاب معروف خود، تاریخ فلسفه، این سخن دکارت را به مفهوم گرایش دکارت به درستی دید فطرت در همهٔ موارد می‌داند و می‌گوید: «عباراتی از این قبیل مسلماً حاکی از این است که بنا به عقیدهٔ دکارت می‌توان با استنتاج منطقی صِرف و از تعدادی تصوّرات فطری ـ که به وسیلهٔ طبیعت یا چنان‌که بعداً می‌گوید، به وسیلهٔ خداوند در نفس ما به ودیعت نهاده شده ـ علم مابعدالطّبیعة و علم طبیعت را بنا کرد. همهٔ تصوّرات واضح و متمایز فطری است و همهٔ معرفت علمی شناختِ تصوّرات فطری یا شناختی به واسطهٔ آن‌هاست»[2].

بنابراین برحسب نظر دکارت پایه و اساس فهم انسان و شناختی که از خود و خدا و پیرامون خود دارد، فطری است و فطرت پدیده‌ای مشترک میان همگان و معیاری برای سنجش افکار و نظرات است و هر آن‌چه فطرت انسان آن را بپسندد و نیکو شمارد، بیانگر عین حقیقت است و آن‌چه فطرت آدمی نپسندد و هرچه بر فطرت تحمیل گردد، غیرحقیقی است.

به اعتقاد دکارت هر آن‌چه فطرت بدان حکم کند، همان است که تفکّر و اندیشهٔ صائب بر آن تأکید می‌نهد و به سخن دیگر انسان می‌تواند از دید فطرت به حقایق عالم بنگرد و این نگرش در فلسفهٔ دکارت، نگرشی درست و بینشی حقیقی است.

نقد فطرت‌گرایی دکارتی

حکیمان و فیلسوفان مسلمان با تفسیری که دکارت از علوم فطری ارائه

---

۱. اصول فلسفه، رنه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی، ص۲ـ۳.

۲. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج۴، ص۱۰۷.

می‌دهد، موافقت ندارند. به اعتقاد اینان ذهن انسان در آغاز از هرگونه تصوّر و مفهومی تهی بوده و همهٔ دانسته‌های او به‌تدریج و با بهره‌گیری از نیروهای حسّ و عقل حاصل می‌گردد.

این نظریه یکی از پیچیده‌ترین نظریه‌هایی است که در زمینهٔ معرفت ابراز و ارائه شده و تبیین آن در چند سطر ممکن نیست. آن‌چه حکما و فلاسفهٔ مسلمان بدان معتقدند خداباوری و خداجویی فطری است که از گرایش‌های فطری است، نه از نوع علوم و دانسته‌های فطری؛ و انسان به اقتضای فطرتی که از آغاز وجود و آفرینش همراه و همزاد او بوده، به مبدأ خلقت گرایش دارد و در سایه ایمان به این مبدأ به آرامش روح و روان دست می‌یابد و چنین نیست که خداوند شناخت خود را از آغاز خلقت انسان در ذهن او نهاده باشد.

فطرت گرایی اسپینوزا (۱۶۳۲ ـ ۱۶۷۷م)

باروخ اسپینوزا، فیلسوف معروف قرن هفدهم می‌گوید: معرفت فطری و شناخت درونی خداوند تنها راه برای دستیابی به سعادت برتر و شناخت شهودی خدا تنها راه برای رسیدن به آرامش و استواری روحی است. وی دراین‌باره می‌گوید:

«بنابر این آن‌چه در زندگی برای ما فایدهٔ زیادی دارد این است که حتّی‌الامکان فاهمه یا عقل را تکمیل کنیم؛ خوشبختی یا سعادت عالیهٔ انسان عبارت از همین است؛ زیرا سعادت چیزی نیست مگر همان آرامش خاطر که از شناخت شهودی خدا نشأت می‌گیرد و تکمیل فاهمه چیزی نیست مگر فهم خدا و صفات و افعال او که از ضرورت طبیعی ناشی می‌شود»[1].

---

۱. اخلاق، باروخ اسپینوزا، ترجمهٔ محسن جهانگیری، ص۲۶۷.

شگفت‌آور آن‌که این بیان اسپینوزا یادآور مفهوم آیهٔ شریفهٔ قرآن است که می‌فرماید: «**أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**»[1]؛ یاد خداوند است که آرامش و استواری در دل‌ها می‌دمد؛ زیرا با فطرت آدمی دم‌ساز و سازگار و با سرشت او هم‌نوا و هم‌خوان است.

اسپینوزا معتقد است که خداجویی و خداگرایی هدف نهایی آدمی است و از این طریق است که بر همهٔ گرایش‌ها و خواسته‌های دیگر فائق می‌آید؛ «بنابراین هدف نهایی انسانی که تحت هدایت عقل است ـ یعنی عالی‌ترین خواستهٔ او که به وسیله آن می‌کوشد تا بر خواسته‌های دیگر غالب آید، آن است که او را هدایت می‌کند تا خود را و تمام اشیایی را که ممکن است در قلمرو فهمش قرار گیرند، به طور تامّ تصوّر کند»[2]؛ زیرا که «عالی‌ترین چیزی که نَفس می‌تواند بفهمد و سودمندترین و عالی‌ترین خیر نفس، شناخت خداست»[3].

گرایش‌های فطری

فطرت نیرویی حقّ‌طلب و خواستار کمال و سعادت است و این نیرو با وجود انسان درآمیخته و ریشه در طبیعت و ضمیر او دارد. آدمی ویژگی‌ای دارد که از فطرت و طبیعت او نشأت می‌گیرد و این ویژگی حاصل عوامل و شرایط خارجی نیست؛ بلکه در نهاد انسان نهاده است و از این جهت است که فطرت نوعی گرایش و کشش و انگیزه و محرّک است و از گونهٔ مفاهیم و تصوّرات ذهنی نیست و از آغاز وجود هر انسان همراه و همزاد اوست.

---

۱. سورهٔ رعد، آیهٔ۲۸.

۲. اخلاق، باروخ اسپینوزا، ص۳۶۷.

۳. همان.

در جریان سفری علمی به اروپا با بسیاری از فلاسفه و دانشمندان غربی از جمله با آقای پل ریکور، فیلسوف معاصر فرانسوی، دیدار و گفت‌وگو کردم. ایشان در این دیدار مسائل چندی را مطرح کرد[1] و از جمله پرسید: عاملی که انسان را به اطاعت از قانون و عمل به آن وا می‌دارد، چیست؟ من نخست نظر او و دیگر فیلسوفان غربی در این زمینه را جویا شدم. وی گفت: به اعتقاد ما اخلاق است که انسان را از سرپیچی از قانون باز می‌دارد.

پرسیدم آن‌چه اخلاق از آن نشأت می‌گیرد و عاملی که اخلاق را ضابطهٔ زندگی فردی و اجتماعی و روابط انسانی می‌سازد، کدام است؟ زیرا اخلاق حسنه و پسندیده‌ای که انسان را به رعایت و اجرای قانون و احترام به موازین اجتماعی و روابط انسانی فرا می‌خواند و به آن وا می‌دارد، باید پایه و مایه‌ای داشته باشد و این پایه و مایه چیست و کدام است؟ سپس گفتم: ما (مسلمانان) از این پایه و مایه به فطرت تعبیر می‌کنیم و آن را خاستگاهی برای نیرویابی و نیروگیری انسان می‌دانیم. این پاسخ و این نظر مورد تحسین پروفسور ریکور واقع شد و مایهٔ شگفتی او گردید و گفت که این جلسهٔ صبحانه ما در حدّ کنگره‌ای علمی بود.

کلام آخر این‌که اعتراف به وجود یک فطرت مشترک در همهٔ انسان‌ها ـ فطرتی که خواستار و جویای حقّ و کمال است ـ قاعده‌ای اساسی را به ثبوت می‌رساند که در پرتو آن می‌توان بسیاری از نظریّات و اصول علمی و عقیدتی را تفسیر و تبیین کرد و از این جمله است ایمان به خداوند متعال و فرمان‌برداری او و نیز اعتقاد به وجود انسان کامل و صاحب ولایت، به عنوان مظهر حقّ و ظهور حقیقت، اعتقادی برخاسته از گرایش و عشق انسان به انسانیّت حقیقی که از درون انسان بانگی بلند برمی‌آید؛ بانگی که مفهوم یا

---

۱. مذاکره مطرح شده و شخصیت «پل ریکور» در مجلّد بعدی خواهد آمد.

تصوّری ذهنی نیست، بلکه گرایشی ذاتی و نهادین است که آدمی را به سوی مبدأ آفرینش و عدل و داد جهانی می‌خواند و می‌کشاند.

گفتار پنجم

فطرت در قرآن کریم

فطرت در قرآن کریم و روایات

همهٔ ادیان و مذاهب و مکاتب فکری و فلسفی از ایمان فطری و گرایش باطنی انسان به عدل و داد و رویگردانی او از بیدادگری و نابرابری سخن گفته‌اند. جامعهٔ انسانی با الهام‌گیری از فطرت به اصول انسانی و ارزش‌های متعالی روحانی تمایل دارد؛ زیرا روح هم‌زیستی و زندگی مدنی و همکاری میان افراد جامعه با ظلم و ستم و نابرابری سازگاری ندارد و با آن بیگانه است.

قرآن کریم دربارهٔ این پایهٔ فطری و این اصل مشترک انسانی چنین می‌فرماید: «**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَلا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**»[1]

اگر این اصول انسانی ـ که در همهٔ افراد جامعهٔ بشری به نحو طبیعی و فطری وجود دارد ـ بر همان قدرت و نشاط و سرزندگی خود باقی بماند،

---

۱. سورهٔ روم، آیهٔ ۳۰ ـ ۳۱.

جوامع پراکنده انسانی همه به وحدت و هم‌دلی و همکاری دست خواهند یافت و این همان معیاری است که قرآن کریم مردم را به آن فرا می‌خواند و دل‌ها را بدان معطوف می‌دارد و بر آن تأکید می‌ورزد.

انسانیّت سنّتی الهی، فراگیر و مشترک است که همهٔ افراد بشر، در هر زمان و مکان و با هر مکتب، فرهنگ و تمدّن حول محور آن می‌چرخند و تفاوت‌ها و فواصل موجود میان فرهنگ‌ها و تمدّن‌های مختلف، همچون اختلاف زبان‌ها و محیط‌های زیستی و امثال آن‌ها چیزی جز شرایط فرعی و ثانوی زندگی نیست و از عناصر اصلی فطری به شمار نمی‌آید.

اینک نگاهی گذرا به نکات مهمّی که آیه کریمه پیش‌گفته بدان اشاره می‌فرماید:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ...»

«اقامه وجه»: به معنی روی آوردنِ همه جانبه به دین و پیوند دادن شخصیّت انسانی به آن است. همان گونه که در برابر آینه می‌ایستیم و چهرهٔ خود را در آن می‌بینیم، باید هویّت و شخصیّت و وجود خود را نیز در آیینهٔ دین بنگریم و افکار و اخلاق و انسانیّت خود را با معیار دین بسنجیم و همهٔ جوانب وجودی خود را با آن منطبق سازیم؛ و در این حالت است که انسانی معتدل و دور از افراط و تفریط خواهیم بود و هرچه بیشتر به اعتدال گراییم، به انسان کامل که نمایانگر کانون و مرکز اعتدال و ارزش‌هاست نزدیک‌تر خواهیم شد.

«فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ»:

این داوری و خداجویی و حقیقت‌خواهی انسان از منبع واحدی نشأت می‌گیرد که همان فطرتی است که خداوند متعال همهٔ آدمیان را بر آن سرشته است، و بدین جهت است که همهٔ انسان‌ها احساس باطنی ثابت و پایداری

از آینده نویدبخش بشر و استقرار نهایی عدالت دارند که دستخوش هیچ دگرگونی و تغییری نمی‌گردد و گذر روزگار به تبدیل آن دست نمی‌یابد و همین است که آدمی را در مسیر تکامل راهنمایی می‌کند و به سوی آن می‌کشاند.

«**ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**»:

این است دین استوار و پایدار؛ دینی روشن و شفّاف همچون آیینه که انسان می‌تواند با دیدن خود در آن، استعدادها، مواهب، قابلیّت‌ها و توانمندی‌های خود را بنگرد و بشناسد و در راه افزون‌سازی تکامل خویش بکوشد تا بسان مظهری از مظاهر اسماء الهی درآید؛ دریغ که با این همه بسیارند کسانی که نه خویشتن خویش را می‌شناسند و نه آیینه دین را.

«**مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ**»:

دستیابی به چنین مکانت و فضیلتی منوط به عمل به احکام و آموزه‌های الهی است و این همان حقیقتی است که در نهاد و فطرت انسان نهفته و نهاده است و هرکسی به حکم و اقتضای طبیعت و سرشت خویش آن را احساس می‌کند و همین حقیقت است که پایه و مایه و سرمایهٔ همهٔ ارزش‌های انسانی است.

«**وَلا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**»:

در این آیهٔ کریمه خداوند از انحراف فطرت سخن می‌گوید و شرک را پایه و اساس این انحراف می‌شمارد که همهٔ رذایل اخلاقی از آن سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا شرک و چندخدایی آدمی را به سقوط از مقام آدمیت می‌کشاند.

از دیگر آیاتی که به موضوع فطرت اشاره دارد، فرموده خداوند است که «**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**»[1].

---

۱. سورهٔ شمس، آیهٔ۷ و ۸.

ادیب و مفسّر بزرگ، شیخ طبرسی، در تفسیر این آیات می‌نویسد: «خداوند هم راه فجور و هم راه تقوا را به انسان شناسانده و او را به تقوا گرایش داده و از فجور رویگردان کرده است؛ و به سخن دیگر طاعت و معصیت، هر دو را به او ارائه فرموده تا به طاعت گردن نهد و از معصیت اجتناب کند و به نیکی روی آورد و از بدی بپرهیزد»[۱].

ابوحامد محمّد غزالی نیز این دو آیه را به همین معنی تفسیر کرده و فطرت را نیز به همین مفهوم دانسته است.[۲]

راغب اصفهانی نیز در کتاب مفردات الفاظ القرآن آورده است: «الهام به معنای القای موضوعی در ضمیر است و به القایی اختصاص دارد که از سوی خداوند متعال و از جانب ملأ أَعلی باشد؛ چنان‌که خدا فرموده است: «**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**»[۳]؛ بنابراین مراد از الهام در آیهٔ مبارکه همان گرایش‌های فطری است که نیک و نیکی را دوست دارد و از بد و بدی رویگردان است.

مفسّر بزرگ و حکیم متألّه، علّامه سیّد محمّد حسین طباطبائی، می‌فرماید: الهام فجور و تقوا که عقل عملی است از صفات خلقت آدمی است؛ و خداوند انسان را آفریده و او را به قوای متعالی علم و حکمت و قدرت مجهّز فرموده و به وی امکان و قابلیّت تشخیص و شناخت فُجور و تقوا را عنایت فرموده است.[۴]

ابن منظور نیز در لسان العرب آورده است که الهام آن است که خداوند

---

۱. «**فَألهَمَها فُجُورَها وَتَقْويها**» أَي: عَرَّفها طريق الفُجُور وَالتَّقوى وَزَهَّدها في الفُجُور و رَغَّبها في التَّقوى. وقيل: عَلَّمَهَا الطّاعة والمعصية لِتفعل الطّاعَةَ وَتَذَر المعصِيَة وتَجتني الخَير وتَجْتَنِبَ الشَّرَّ.(مجمع البيان، طبرسی، ج۱۰، ص۴۹۸)

۲. احیاء علوم الدّین، ابوحامد محمّد غزّالی، ج۳، ص۱۴ـ ۱۵.

۳. المفردات، راغب اصفهانی، ص۴۵۵.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، علّامه طباطبائی، ج۲۰، ص ۲۹۸.

متعال نیرویی در نَفس انسان نهاده که او را بر انجام کاری یا ترک آن وا می‌دارد و این نوعی از وحی است که خداوند تعالی به هرکس از بندگان خود که بخواهد، عطا می‌فرماید.[۱]

بر این اساس فطرت همیشه به زیبایی و معرفت گرایش دارد و به جانب آن کشانده می‌شود و خود به خود در جهت جمال و زیبایی حرکت می‌کند و اگر راه دیگری در پیش گیرد، به‌تدریج تیره و تار خواهد شد و غبار بر چهره‌اش خواهد نشست و در پی آن انسان به اقتضای طبیعت ثانویّه‌ای که یافته، در مسیر انحطاط و سقوط گام خواهد گذارد؛ هرچند که اصل گرایش به خیر و نیکی و زیبایی نابود نخواهد گردید.

قرآن کریم پس از آن‌که در سورهٔ والشّمس از فطرت آدمی یاد می‌کند و این‌که باطن او چگونه عرصه تاخت و تاز فسق و فجور می‌گردد، به موضوع طغیان و سرکشی و نافرمانی انسان و پوشیده شدن فطرت می‌پردازد و می‌فرماید: «**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**»[۲].

انسان افزون بر شناخت زیبایی و نیکی مجذوب آن‌ها نیز هست و نخستین جهت‌گیری او به سوی آن‌هاست؛ و بدین سبب است که قرآن کریم وصف حال پاکان و پرهیزگاران را مقدّم بر احوال تبهکاران و فاسقان آورده و طغیان و سرکشی را عامل و علّت تیرگی فطرت اوّلیّه و غفلت آدمی از آن دانسته است؛ همچنان‌که در سرگذشت قوم ثمود می‌بینیم که سر به طغیان و نافرمانی برآوردند و از اطاعت فرمان خدا و پیامبرانش سرپیچیدند و به خشم خداوند گرفتار آمدند.

گرایش و کشش به پاکی و عدالت همچون دیگر صفات برجسته و نمایان

---

۱. لسان العرب، ابن منظور، ج۱۲، ص ۵۵۵ .

۲. سورهٔ شمس، آیهٔ ۹و۱۰.

انسانی از شاخه‌های اصل توحید و زیبایی مطلق است، و بر همین اساس گرایش و تمایل به ولایت مطلقهٔ خاتم الاوصیاء، یعنی وجود مقدّس امام عصر و صاحب الزّمان ـ أرواحنا فداه ـ یکی‌از شاخه‌های درخت کهن و تنومند توحید و خیر محض و کمال مطلق است، بنابراین حرکت در مسیر دین کامل و عدالت فراگیر جهانی و اعتقاد به وجود و حضور ولی خدا ـ که حافظ و نگهدار اساس و بنیان دین است ـ جزء لایتجزّا و جدایی‌ناپذیر اصل توحید است.

فطرت در روایات

احادیث و روایات شریفه بسیاری از پیامبر اکرم و ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده که در آن‌ها از فطرت به عنوان یکی از منابع شناخت و معرفت سخن رفته است؛ همچون حدیث نبوی معروف: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ**»[1].

دعای امام علی بن الحسین، زین‌العابدین علیه‌السلام در روز عرفه، شناخت خداوند متعال را برخاسته و نشأت گرفته از فطرت می‌خواند. امام علیه‌السلام در این دعا به سپاس و ستایش خداوند متعال و ذکر صفات و اسماء حُسنای او می‌پردازد؛ سپس با استناد به گرایش‌های فطری به امام و ضرورت وجود او در هر عصر و دوران، به‌ویژه در آخرالزّمان اشاره می‌کند و از جمله می‌فرماید: «بارخدایا، امروز روز عرفه است؛ روزی که آن را گرامی و بزرگ داشته‌ای و از آن تجلیل فرموده‌ای و سایهٔ رحمت خود را در آن بر سرِ همگان گسترانیده‌ای و عفو و بخشایش خود را بر همهٔ مردمان ارزانی داشته‌ای. بارخدایا، من بندهٔ تو هستم؛ بنده‌ای که پیش از آفریدن و نیز پس از آفرینش او، وی را نعمت بخشیده‌ای و به دین خود رهنمون شده‌ای و حقّ

۱. مسند احمد، احمد بن حنبل، ج۲، ص۲۳۳، والامالی، السیّد المرتضی، ج۴، ص ۲.

خود را به او شناسانده‌ای و او را با پیوند امان خود مصون داشته‌ای و به حزب خود ملحق ساخته‌ای و به دوست داشتن دوستان خود و دشمن داشتن دشمنان خود رهنمون شده‌ای».

امام عليه السلام در این دعا بر وجود امام عصر عليه السلام تأکید می‌ورزد: «امامی که او را به رشتهٔ خود پیوند می‌دهی و او را وسیله و راهی برای رسیدن به بهشت خود و نورافکنی برای روشنایی ملک و مملکت خویش قرار می‌دهی.

پروردگارا، بر دوستان ائمّه درود بسیار فرست؛ دوستانی که به مقام و منزلت ایشان اقرار دارند و از راه و روش آن‌ها پیروی می‌کنند و به رشته و ریسمان هدایت آن‌ها چنگ می‌زنند و به ولایت آن‌ها تمسّک می‌جویند و به امامت آن‌ها گردن می‌نهند و فرمان آن‌ها را می‌پذیرند و در اطاعت از آن‌ها می‌کوشند و روزگار (دولت) آن‌ها را انتظار می‌برند و چشم به آن دوخته‌اند...»[1].

همهٔ این عبارات، شناخت خداوند و پیامبران و امامان را مفاهیمی فطری می‌شمارد و معنای این سخن آن است که همهٔ دوست‌داران و منتظران امام عصر و همهٔ آنان که به ولایت آن حضرت تمسّک می‌جویند و ظهور ایشان‌را انتظار می‌برند، حقیقت دین‌داری و ولایت و انتظار با روح و جان و خون آن‌ها درآمیخته، تا آن‌جا که حرکت در این مسیر را شادی‌آفرین و شیرین و لذّت‌بخش می‌دانند.

انسان راهی جز حرکت به سوی عدالت‌بخش جهانی ندارد تا به آرامش و اطمینان خاطر دست یابد؛ مگر عبادت و رفتاری شیرین‌تر و لذّت‌بخش‌تر از گام نهادن در ساحت و پیشگاه گسترانندهٔ عدالت در سراسر زمین هست؟! و باید دانست که سعادت حقیقی و خوشبختی واقعی جامعهٔ بشری جز در

---

۱. الصحیفة السجادیة، دعای ۴۷.

سایهٔ عدل جهانی و جز به دست مصلح الهی نهایی هرگز تحقّق نمی‌یابد و فرادست نمی‌آید.

باید توجه داشت که دلایل عقلی و صدها حدیث معتبر و متواتر دل‌ها را به وجود مبارک امام مهدی علیه السلام متوجه می‌سازد و هرگونه شک و شبهه‌ای را از وجود آن حضرت علیه السلام دور می‌سازد. پس از ایمان و اعتقاد به وجودش مسألهٔ انتظار ظهورش نیز بسیار آموزنده و انسان‌ساز خواهد بود؛ زیرا که انتظار دل‌های باورمند دارای آثار بسیاری است که کمتر از ظهور آن‌حضرت علیه السلام نمی‌باشد. مقام انتظار، مقام ارادت، اخلاص، محبت و عشق است که بسیار ارزشمند می‌باشد و آن‌که به انتظار انسان کامل است، فضایل و ارزش‌های انسانی را در خود می‌پروراند و چه بسا در فراق و دوری محبوب و استتار او از دیده‌ها، جنب‌وجوشی است که در ظهور و وصال نیست.

گفتار ششم

چگونگی دلالت فطرت بر وجود امام و مصلح جهانی

در این زمینه به بررسی دو نکتهٔ پراهمیّت می‌پردازیم؛ نخست گرایش فطرت به توحید و فروع آن ـ که ولایت کانون و محور آن است ـ و دوم اعتقاد به وجود منجی اصلاح‌گر و پیشوا و پیشگام توحید و عدالت و دیگر صفات انسانی برخاسته از فطرت.

انسان به حکم عقل و اقتضای ضمیر خود نیاز به وجود پیشوایی برای استقرار امنیّت و عدالت دارد و ضرورت انتظار ظهور چنین پیشوایی را احساس می‌کند و درمی‌یابد، امّا این دریافت نه از طریق عقل نظری یا استدلال عقلی، بلکه از طریق عقل فطری و به اقتضای ضمیر و باطن آدمی حاصل می‌آید.

گرایش به أَمن و عدل جهانی

گرایش ذاتی انسان به استقرار امنیّت و عدالت در سراسر جهان برخاسته از فطرت اوست و بر این اساس ایمان به وجود پیشوا و راهبری به عنوان یک مصلح شایسته الهی نیز امری فطری است؛ امّا شناسایی شخص این مصلح و نشانه‌ها و تعیین مصداق و هویّت او مستلزم رجوع به تقریرات دینی و

تاریخی موثّق است.

شکی نیست که ادراکاتی که انسان براساس ساختار روحی و فکری خود به آن‌ها دست می‌یابد و نیازی به استدلال ندارند، ادراکات فطری‌اند؛ چنان‌که جُستن رضای خدا و دعا به درگاه او و اظهار نیاز به او و دوستداری جلال و جمال الهی و گرایش به عدل و انصاف و حقیقت و دوستی و صلح و امنیّت و فضایلی دیگر از این گونه همهٔ امور فطری محض است.

برای دستیابی به این مجموعه از ادراکات داشتن جذبهٔ روحی و احساس باطنی و شناخت قلبی کفایت می‌کند و همچنان‌که چراغ فطرت راه انسان را به سوی ایمان به خدای‌تعالی و بندگی و اطاعت او روشن‌می‌سازد، مجموعهٔ ادراکاتی‌که برشمردیم نیز برترین، ارزشمندترین و پرجاذبه‌ترین ادراکاتند.

پاسکال، فیلسوف و ریاضی‌دان مشهور فرانسوی، می‌گوید: خدا کند که ما همه چیز را با غریزه و احساس بشناسیم؛ و مراد وی از این احساس ادراک قلبی و وجدانی است؛ زیرا پس از آن می‌افزاید: «کسانی که خداوند دین را از راه احساس قلبی به آن‌ها داده است بسیار خشنود و مطمئن‌اند». وی در جای دیگر می‌نویسد: «مبادی همهٔ علوم و اوّلیّات همین علوم بی‌واسطه‌اند و عقل باید در برابر این معرفت‌های قلبی و غریزی تسلیم شود»[1].

فطرت دل همان جذبه و کشش روحی و باطنی است که عارفان و اهل سیر و سلوک در کسب بسیاری از معارف دینی و عرفانی از آن بهره می‌گیرند و راه آن را می‌پیمایند و فیلسوفان نیز برای دستیابی به دانش‌های عقلی و فلسفی از فطرت عقل یاری می‌جویند.

---

۱. تحقیق در حقیقت علم، دکتر عبدالحسین مشکوة الدینی، ص۵۲.

فطرت عقل و نیاز بشر به مصلح جهانی

پیشتر گفته شد که فطرت دل گرایش به عدالت جهانی و زندگی انسانی دارد؛ عقل نیز با درک این حقیقت که هدف والایی که بشریّت به آن چشم دوخته بدون وجود و حضور پیشوا و رهبری شایسته و دارای صلاحیّت تحقّق نمی‌یابد ـ به اصل ضرورت امام و مصلح پی می‌برد ـ زیرا عقل به اقتضای فطرت و ساختار طبیعی خود درمی‌یابد که دستیابی به چنین هدف والایی نیازمند پیشوایی است که از همهٔ کمالات انسانی و فضایل اخلاقی برخوردار باشد تا بتواند فطرت تشنهٔ بشری را سیراب سازد.

بنابر این توجّه به ضرورت وجود پیشوای صالح و مصلح از درون و باطن انسان نشأت می‌گیرد و انسان می‌تواند با یاری گرفتن از نیروی درونی خود که همان فطرت عقل است در راستای تحقّق این امر بکوشد.

امور فطری، چنان‌که گذشت، اگر به آن‌ها توجّه و در آن‌ها تأمّل کنیم ما را به یقین می‌رساند، امّا اگر انسان از آن‌ها غفلت ورزد یا تحت تأثیر عواملی دیگر قرار گیرد، از این امور منحرف خواهد شد و بر راه راست نخواهد رفت.

همچنین گفته شد که امور فطری بر دو گونه‌اند:

۱. گرایش‌های فطری

۲. بینش‌های فطری

که آن‌ها را به ترتیب، فطری دل و فطری عقل می‌نامیم. بنابراین گرایش به خیر محض، که همان توحید است بدیهی و فطری است، همچنان‌که گرایش به صفات عالی و پسندیده، چون عدالت و انصاف، شخص موعود و مورد انتظار را به ما می‌شناساند. به بیان دیگر، شرع دست عقل فطری را می‌گیرد و او را از پیچ و خم‌ها و فراز و نشیب‌های راه می‌گذراند و به مقصد و مقصود می‌رساند.

در میان فقها قاعده‌ای معروف است که می‌گوید: «**السّمعیّات ألطافٌ في العقلیّات**» یا «**الْأحکام الشّرعیّة ألطافٌ في الأحکام العقلیّة**»[1]. احکام عقل فطری از بارزترین نمونه‌های احکام عقلی است و معنای لطف در این عبارات آن است که شرع، چشم فطرت را بیناتر می‌کند و نور و روشنایی بیشتر به آن می‌بخشد و مصداق حکم را به او نشان می‌دهد و می‌شناساند و می‌توان گفت که در این مورد میان فطرت و شریعت داد و ستد و مبادلهٔ اطّلاعات و آگاهی روی می‌دهد و این مبادله و معامله در بسیاری از مباحث و دلایل عقلی و دینی کاربرد دارد.

حق‌جویی و حقیقت‌خواهی و امثال آن‌ها گرایش به فروع و شاخه‌های توحید است که تجلّی صفات خداوند متعال است.

از دیگر گرایش‌های فطری، گرایش و تمایل به ولی خداست که آیینهٔ صفات الهی و مظهر او، یعنی مظهر ولایت مطلقهٔ الهیّه است و در یک کلام، فطرت تنها با رسیدن به خیر محض و انسانی که جلوهٔ تامّ اوست آرام می‌گیرد و سیراب می‌شود.

تکامل عقل فطری در عصر ظهور

از برکات ظهور امام زمان‌علیه‌السلام بلوغ عقلی جامعهٔ بشریّت است و انسان به خلق و خوی پاکیزه آراسته می‌گردد.

---

۱. جامع المقاصد، محقّق کرکی، ج۱، ص۲۰۲؛ محقّق کرکی در معنای این قاعده می‌گوید: «واجب سمعی ما را به واجب عقلی نزدیک می‌کندیعنی اطاعت واجب سمعی باعث اطاعت واجب عقلی می‌گردد و هرکه از واجبات سمعی اطاعت کند از دیگران به اطاعت واجبات عقلینزدیک‌تر می‌شود و لطف، معنایی جز آن ندارد که شخص مکلّف به وسیله آن (لطف) به اطاعت واجبات عقلی نزدیک‌تر از دیگران است».

احادیث شریفه در این باره به دو نکته اشاره دارند:

۱. شکوفایی کامل عقل فطری در سراسر جهان بشریّت و جهان‌بینی خردمندانه جامعهٔ در آغاز ظهور ولی زمان‌علیه‌السلام.

۲. وحدت بینش‌ها و گرایش‌ها در جهت کمال و دوری از هر گونه تشتّت و اختلاف اندیشه و بالاخره آزادی عقل‌ها از قید و بند هوی و هوس‌ها به‌طوری که علم و فهم جایگزین جهل و بی‌خردی می‌شود و فضایل اخلاقی به جای رذائل و مفاسد می‌نشیند و این به عنایت و لطف خداوندی از ناحیهٔ مقدسهٔ امام زمان‌علیه‌السلام است که بشر چنین دگرگون می‌گردد. دراین راستا احادیثی با عنوان‌های مختلف آمده‌است، از جمله تکامل عقل و اخلاق است و چنین تعبیری در دو حدیث به شرح زیر آمده است:

۱. قطب‌الدین راوندی مفسّر، محقّق، فقیه و محدث، حدیث شریف را با سند صحیح نقل نموده است[1]:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ، عَنِ الْمُثَنَّى، عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ‌علیه‌السلام قَالَ: إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَأَكْمَلَ بِهِ أَخْلاقَهُمْ».

۲. مرحوم شیخ کلینی حدیث را با سند دیگری آورده است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَّاءِ، عَنِ الْمُثَنَّى الْحَنَّاطِ، عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعْشَى، عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، عَنْ مَوْلًى لِبَنِي شَيْبَانَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ‌علیه‌السلام قَالَ: إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَحْلامُهُمْ»[2].

---

۱. کتاب الخرائج و الجرائح، ج۲، ص۸۴۰، (قطب‌الدین راوندی از شخصیّتهای برجسته قرن ششم هـ ق است.)

۲. الکافی، کلینی، ج۱، ص۲۵.

و رجال حدیث غالباً ثقه و معتمدند امّا دو نفر از راویان (الحسین بن محمّد و مولی لبنی شیبان وضع روشنی ندارند). البتّه با کمک حدیث اوّل حدیث دوم هم اعتبار می‌یابد، چنان‌که در علم اصول به اثبات رسیده است.

صدرالمتألّهین در شرح اصول کافی تنها حدیث دوم را مطرح نموده است و چون مفاد آن ارزش بالایی دارد و از طرفی قیام آن حضرت از اصالت و استحکام خاصی برخوردار است لذا مناقشه در سند را بی‌اهمیت دانسته است گویا سند حدیث اوّل در دسترس ملّاصدرا رحمه‌الله نبوده است، در هر حال در کتاب وزین قطب راوندی حدیث را با سند درست یافتیم و در این‌جا نقل نمودیم، الحمدلله تعالی.

ناگفته نماند که شیخ صدوق رحمه‌الله در کمال الدّین[1] حدیث شیخ کلینی رحمه‌الله را «**وَضَعَ يَدَهُ**» ـ بدون لفظ «الله» ـ آورده است.

نکاتی چند

نکته (۱)

در متن حدیث قطب راوندی: «**وَأَكْمَلَ بِهِ أَخْلاقَهُمْ**» به جای «**كَمَلَتْ بِهِ أَحْلامُهُمْ**» است و این تعبیر زیباتر و اولیَ است. زیرا جملهٔ: «**فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ**» به بیداری بشر و بلوغ خرد و درک جامعه اشاره دارد و جمله «**أَكْمَلَ بِهِ أَخْلاقَهُمْ**» از رفتار نیک و اخلاق پسندیده اجتماع حکایت می‌نماید. و به عبارت دیگر حدیث شریف به هر دو مورد «درک صحیح» و «عمل نیک» بشارت داده است امّا حدیث دوم این انسجام و صراحت را ندارد و باید «**احلام**» را جمع «**حِلْم**» به معنای آرامش خاطر گفت نه به معنای عقل، تا

---

۱. باب نوادر، ح ۳۰.

درک صحیح و رفتار پاکیزه را شامل گردد و حدیث از تکرار کلمه «عقل» مصون بماند.

نکته (۲): «وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤوسِ الْعِبَادِ»

قائم آل محمّد علیه‌السلام دست لطف و عنایت خود را بر سر جامعهٔ بشری می‌نهد و در این هنگام انسان عاقلانه و درست می‌اندیشد و عمل می‌کند و در نتیجه، زندگی حیات نو و شادابی فوق‌العاده به خود می‌گیرد. دست مبارک آن بزرگوار، دست ولایت است که دارای برکات فراوان می‌باشد همان طور که نام مبارک «قائم» اشاره به مصونیت او از هر گونه تغییرات متعارف است.

صدرالمتألّهین می‌نویسد: اسم «قائم» به معنای وجود خاص و شخصیّت ویژه اوست که مصون از هر گونه تغییرات عادی و متعارف مثل: بیماری، پیری، فرسودگی، مرگ است و بالاخره حرکت افلاک در او تأثیر نمی‌گذارد چون حضرت مسیح علیه‌السلام که در آسمان زنده و سالم و از هر گونه تغییر مادی محفوظ است.[1] او بر اساس قدرت ولایت، تحت تأثیر عوامل طبیعت قرار نمی‌گیرد بلکه مدار و محور جهان طبیعت است و در عالم مادّه به اذن خداوندی فاعل است نه منفعل، و اثرگذار است نه اثرپذیر.

بعضی محقّقان که حدیث را با اضافهٔ لفظ «الله» دیده‌اند گفته‌اند: خداوند دست لطف خود را یا دست لطف امام زمان علیه‌السلام را بر سر مردم می‌گذارد.

نکته (۳): بلوغ جامعهٔ بشری در عصر ظهور

این حدیث شریف از آینده‌ای خبر می‌دهد که جامعهٔ بشریّت، خویش را می‌یابد پس از باختن و می‌شناسد بعد از فراموش نمودن و به اصل خود می‌رسد بعد از گم‌شدن در راه‌های جهل و ضلالت.

---

۱. شرح اصول الکافی، ملّا صدرا، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۲۱.

حدیث شریف از پایان دوران نقش و نگارهای دروغین تمدّن آخرالزّمان در قالب دموکراسی و مارکسیسم و ... خبر می‌دهد.

و نیز حدیث خبر می‌دهد از به سر آمدن دوران نظریه‌پردازان بی‌خبر چون فوکویاماها ـ که تمدّن غرب را فراگیر و جهان نوین را همچون دهکده‌ای با کدخدایی صهیونیسم مسیحی پنداشته‌اند ـ در هر حال این روزگار تلخ‌تر از زهر، گذراست و روزگار شیرین و لذت‌بخش در راه است.

و بالاخره پیوند غیر اصیل علم با جهل گسسته می‌شود و با وحی پیوند ناگسستنی پیدا می‌کند و به قول ابن رشد ـ فیلسوف عربی ـ «علم با وحی پیوند واقعی دارد.»، و این پیوند مبارک همانا پیوند علم با عقل فطری است همان‌طور که امیرالمؤمنین علیه‌السلام عقل و عاقل را تعریف فرموده است. از آن حضرت پرسیدند:

«صِفْ لَنَا الْعَاقِلَ، فَقَالَ: هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ. ثمَّ قِيلَ لَهُ: صِفْ لَنَا الْجَاهِلَ، فَقَالَ قَدْ فَعَلْتُ»[1].

«عاقل کیست؟ فرمود: کسی است که جایگاه و منزلت هر چیز را می‌شناسد و آن را در جای خودش می‌نهد و در نتیجه نادان کسی است که راه را گم کرده است، غلط می‌فهمد و غلط عمل می‌کند.»

بنابراین قیام امام زمان علیه‌السلام قیام عقلی و فرهنگی است و پیروزی ایشان از همین رهگذر است همان طور که پیامبران از آدم تا خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عقل‌ها را رشد بخشیده‌اند و معجزات انبیا علیهم‌السلام شاهد و گواه بر این نکته است که رجال آسمانی بشر را به تدریج به سوی مصالح و فضائل هدایت نموده‌اند با این تفاوت که معجزات پیامبران گذشته از راه چشم و گوش بود امّا معجزه پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از راه عقل بشر است چون قرآن کریم.

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۳۵.

سخن مبارک امام هادی علیه‌السلام

ابویوسف یعقوب بن اسحاق اهوازی «ابن سِکّیت» ـ از خواصّ اصحاب امام جواد و امام هادی علیهماالسلام ـ بسیار جلیل‌القدر و دانشمند بود و پرچمدار ادبیات عرب از لغت و شعر و نحو و منطق عصر خود به‌شمار می‌رفت، وی از امام هادی علیه‌السلام پرسید: علت اختصاص هر پیامبری به معجزهٔ مخصوص چیست؟ موسی‌بن عمران با عصا و ید بیضاء، عیسی‌بن مریم با علم طب و شفای کور مادرزاد و احیای مردگان و اختصاص پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به قرآن.

حضرت هادی علیه‌السلام فرمود: «**إِنَّ اللهَ لَمَّا بَعَثَ مُوسَى علیه‌السلام كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ السِّحْرَ، فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وُسْعِهِمْ مِثْلُهُ**»[1].

پاسخ امام هادی علیه‌السلام این است که معجزهٔ هر پیامبری با شرایط روز خود مناسب است تا بتواند بر همگان حجت و دلیل و راهنما باشد. در عصر موسی بن عمران جادو و سحر غلبه داشت و موسی بن عمران علیه‌السلام با انداختن عصا بساط جادوگران را درهم ریخت، و قرآن کریم این صحنه پرشور و هیجان را بیان فرموده است. (سورهٔ مبارکهٔ اعراف، آیات شریفهٔ ۱۱۸ تا ۱۲۱).

امام علیه‌السلام سپس فرمود:

«**وَإِنَّ اللهَ بَعَثَ عِيسَى علیه‌السلام فِي وَقْتٍ قَدْ ظَهَرَتْ فِيهِ الزَّمَانَاتُ وَاحْتَاجَ النَّاسُ إِلَى الطِّبِّ فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ مِثْلُهُ**»[2].

در عصر حضرت عیسی علیه‌السلام بیماری‌های فلجی و زمین‌گیر شیوع داشت و حضرت مسیح علیه‌السلام در راستای طب و علاج و درمان بیماران از قوانین

---

۱. الکافی، کلینی، کتاب العقل و الجهل، ج۱، ص۲۴، حدیث ۲۰.

۲. همان.

عادی و متعارف فراتر رفت و پای را به آن سوی افق گذارد، کور مادرزاد را شفا داد و مردگان را زنده نمود امّا پیامبر اسلامصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم «**كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخُطَبَ وَالْكَلَامَ فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ وَحِكَمِهِ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ**»[1].

نکتهٔ کلیدی سؤال ابن سکّیت ادیب از امام هادیعلیه‌السلام این است:

فقال ابن السِّکّیت... «فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْم» بنابراین حجّت امروز خدا بر مردم چیست؟

فقالعلیه‌السلام: «الْعَقْلُ، يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللهِ فَيُصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبُ عَلَى اللهِ فَيُكَذِّبُه. ... فَقَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ: هَذَا وَاللهِ هُوَ الْجَوَاب»[2].

ابن سِکّیت که او را متفکر و پرچم‌دار ادبیات عصر خود می‌شناسند می‌پرسد:

اکنون معجزه برای قبول اسلام چیست؟ امامعلیه‌السلام فرمود: عقل، عقل راه صحیح را از غلط جدا می‌کند و صراط مستقیم الهی را از پرتگاه‌ها و جاده‌های هولناک باز می‌شناسد و راه صحیح را تأیید و راه غلط را رد می‌نماید. این عقل فطری برای انسان امروز راه‌گشاست چه در تشخیص و نظر و چه در رفتار و عمل. به قول ملای رومی:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای — مابقی تو استخوان و ریشه‌ای[3]

آری، عقل برترین پدیده عالم امکان است و ارسطو در ارزش عقل می‌نویسد[4]: «گمان می‌رود عقل در سایر پدیده‌ها خدایی‌ترین است. چرا چنین نباشد، زیرا اگر چیزی نیاندیشد عزّت آن درچه تواند بود! بلکه حال‌او

---

۱. الکافی، کلینی، کتاب العقل و الجهل، ج۱، ص۲۴، حدیث ۲۰.

۲. همان.

۳. مثنوی مولوی، دفتر دوم، حکایت گمان بردن کاروانیان...

۴. کتاب متافیزیک ارسطو.

همچون حال خفته‌ای است»، هر چیز وقتی ارزشمند است و زمانی می‌توان در باب آن ارزیابی نمود که در آن تعقل و اندیشه شود؛ که چیست و چه آثاری در پی دارد و این عقل در عصر ظهور به کمال شایستهٔ خود می‌رسد و اندیشه‌ها بر پایهٔ خرد و صفا و وفا، جهانی نو خواهد ساخت.

همان‌طور که امام باقر علیه‌السلام فرمود: «قدرت ولایت امام عصر علیه‌السلام عقل‌ها را از اسارت طبیعت نجات می‌دهد.»

و این تنها دارویی است که بشر بیمار و گرفتار امروز را شفا می‌بخشد و انسان سلامت فطری و خداداد را بازمی‌یابد. این‌جاست که تمدّن‌های جهان مادی رنگ خواهند باخت، تمدّن‌هایی که نخبگان جهان از هر دین و مذهب بر آن‌ها تاخته‌اند و کتاب‌ها و مقاله‌ها در نقد این تمدّن نوشته‌اند ـ و در بخش گفت‌وگوهایی با گروهی از متفکران غرب به آن اشاره خواهد شد ـ.[1]

عارف بزرگوار شیخ عبدالرزاق کاشانی نام عقل نجات‌یافته از هوی و هوس را «عقل قامِع» گفته است و این اصطلاح را از کلام پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اخذ و نقل نموده است:

متن حدیث: «**قوله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: إنَّ دِعَامَةَ الْبَيْتِ أَسَاسَهُ وَدِعَامَةَ الدِّينِ الْمَعْرِفَةُ بِاللهِ تَعَالَى وَالْيَقِينُ وَالْعَقْلُ الْقَامِعُ قَالَتْ عائشةُ: قلتُ: ـ بأبي أنت وأُمّي ـ يَا رَسُولَ اللهِ! مَا الْعَقْلُ الْقَامِعُ؟ قَالَ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: الْكَفُّ عَنِ الْمَعَاصِي وَالْحِرْصُ عَلَى طَاعَةِ اللهِ**»[2].

مفاد حدیث شریف این است که همان‌طور که خانه دارای ستون و پایه است دین دارای اساس و ستون است و آن عبارت است از خداشناسی و یقین و عقل قامع ـ در این‌جا همسر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پرسید: یا رسول الله!

---

۱. در جلد دوم کتاب، بخش گفت‌وگوها.

۲. کتاب «لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام»، شیخ عارف کمال الدین عبدالرزّاق کاشانی (۷۳۶ هـ.ق)، ص ۴۲۰.

عقل قامع چیست؟ حضرت پاسخ داد: خویشتن‌داری از گناه و علاقهٔ فراوان به طاعت و بندگی خدا ـ یعنی در مهار نفس توانمند بودن و در برابر دعوت‌های گوناگون طبیعت خود را نباختن.

شیخ عبدالرزاق کاشانی می‌نویسد: عقل کامل دارای چنین هویتی است که در برابر هواهای نفس مصمّم و فاتح باشد.

ابن‌منظور واژه قمع و قامع را چنین معنی نموده است: «**قَمَعَهُ أي قَهَرَهُ وَذَلَّلَهُ فَذَلَّ**»[1].

پیام حدیث پیامبر اکرمﷺ این است که عقل آدمی همواره با شهوت و غضب درگیر است وقتی عقل به کمال می‌رسد، که بر خواسته‌های نفسانی پیروز گردد همان طور که در جای دیگر امیرالمؤمنینؑ فرمود: «**كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ عِنْدَ هَوًى أَمِيرٍ**».[2]

چه بسیار عقل‌ها که در فرمان هوی و هوس‌ها هستند. و جنگ و گریز بین عقل و هوی و هوس در طول تاریخ انسان فراوان بوده است که پرده‌دری‌های شهوت و آتش‌باری‌های غضب، عقل را در حصار خود گرفته است و به قول ملّای روم:

عقلِ جزوی عقل را بد نام کرد　　　کامِ دنیا مرد را بی‌کام کرد

امّا به‌رغم دخالت طبیعت در حکم عقل چه بسا روشنی آفتاب عقل، ابر تیره طبیعت را کنار زده است و به راه خود ادامه داده است و اگر عقل میدان قوای ظاهر و باطن آدمی را در قلمرو خویش گرفت و در میدان مبارزه حریف نفس را بر زمین کوبید به طوری که دیگر نتوانست از جای بلند شود و به بازی ادامه دهد در این صورت، عقل غالب و فاتح و نفس مغلوب و

---

۱. لسان العرب، ج۱۲، ص ۱۹۱.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱.

شکست‌خورده خواهد بود و این نیروی توانمند و قهرمان همان عقل فطری است که رقیب ویرانگر را از میدان به در کرده است.

و معنای عقل قامع در لسان مبارک خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله و سلم نیز همین است.

حدیث امام باقر علیه السلام جامعهٔ بشریّت آخرالزّمان را بشارت می‌دهد و امیدوار می‌سازد که دست عنایت قائم آل محمّد علیه السلام از آن سوی افق به کمک بشر خسته و خواب‌آلود دراز خواهد شد و عقل‌ها را از اسارت طبیعت نجات خواهد داد و حکومت عقل فراخواهد رسید ـ همان عقل فاتح و پیروز در کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم. و بیان حضرت باقرالعلوم علیه السلام: «**فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَأَكْمَلَ بِهَا أَخْلاقَهُمْ**»[1] سنخیت خواهد یافت و اندیشه‌ها بر اساس خرد و پاکیزگی روح فضای جامعهٔ بشریّت را معطر خواهد ساخت. **اللَّهُمَّ عَجِّل فَرَجَه**.

سؤال و پاسخ(در فطری بودن لزوم مصلح جهانی)

در این‌جا سؤال مهمی مطرح است که بدون پاسخ به آن نمی‌توان دلالت فطرت بر وجود امام عادل را تمام شده دانست.

سؤال

اگر عقیده به لزوم مصلح جهانی فطری است، پس چرا بسیاری از انسان‌ها دچار شک و تردید هستند و آن را انکار می‌کنند و بعضی دیگر با آن خصومت می‌ورزند؛ در صورتی که ندایِ دل و فطرت، همگانی است.

پاسخ

عین این اشکال را جان لاک، فیلسوف انگلیسی، بر فطری بودن توحید و

۱. الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۲۵.

خداشناسی وارد دانسته و نتیجه گرفته است که خداشناسی‌فطری نیست.[۱] حکمای اسلام و غیر اسلام به این شبهه پاسخ داده و گفته‌اند که وجود فطرت در آدمی مشهود و محسوس است و تجربه بر آن شاهد و گواه است و امّا این‌که چرا افرادی دچار تردید و ناباوری می‌شوند، باید به سراغ عوامل و علل پیدا و ناپیدای آن رفت.

از توحید ـ که اساس و خمیرمایه است ـ گرفته تا نبوّت و ولایت و امامت همه ریشه در فطرت دارند امّا گاه از گرایش فطری خود منحرف و به سمت دیگری می‌روند و بازگشت همهٔ آن‌ها به خفا یا قبض فطرت است.

قبض یا اختفای فطرت

بدیهی است که انسان در حرکت به سوی حقّ با دشواری‌ها و موانع و عوامل بازدارندهٔ بسیار روبه‌رو می‌گردد و اگر این موانع بر او غالب آید و او را از حرکت بازدارد و راه را بر او ببندد، او را به قهقرا می‌کشاند؛ آن‌گاه فطرت او نیز از کار باز خواهد ماند و گرداگرد او حصاری بلند و استوار از تاریکی و کج‌روی سر بر خواهد کشید وی را در درون خود محصور و محبوس خواهد ساخت و در این هنگام است که فطرت نمی‌تواند او را کمک کند؛ زیرا او ناتوان شده و ندای فطرت به گوش او نمی‌رسد؛ چون به ارادهٔ خود از آن دور شده و باز در این جاست که کج‌روی در رفتار او نمودار می‌گردد و تاریکی و سیاهی بر روح او سایه می‌افکند و فطرتی دگرگونه می‌یابد؛ فطرتی ثانوی که رفتار و کردار او را در چشمش زیبا می‌نمایاند و می‌آراید و او را به راه راست رهنمون نمی‌شود.

---

۱. ناگفته نماند که این فیلسوف، خداشناس است امّا نه از راه فطرت.

قبض و بسط فطرت در شعر مولوی

مولانا جلال الدّین محمّد بلخی داستانی به زبان شعر سروده است؛ ابوجهل روزی نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمد و به حضرت گفت: ای محمّد، تو چه زشتی؛ چندان که هرگاه تو را می‌نگرم، شادمانی از دل من بیرون می‌رود و غم و اندوه مرا فرا می‌گیرد!

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به او فرمود: راست گفتی! سپس یکی از صحابه بر آن حضرت وارد شد و گفت تو چه زیبایی؛ هرگاه تو را می‌بینم، غم‌ها و اندوه‌ها از دل من بیرون می‌رود. رسول خدا به او نیز فرمود: راست گفتی. در این میان یکی از اصحاب ـ که ناظر هر دو صحنه بود ـ حیرت زده پرسید: ای رسول خدا، چگونه این هر دو راست گفتند؟ پیامبر در پاسخ فرمود: ابوجهل از دل خود سخن می‌گفت و این دیگری نیز از دل خود. آری؛ خوشا به حال دل‌های زنده که چراغ قلب آنان روشن و درخشنده است و بدا به حال دل‌های مرده که چراغ قلب آنان بی‌نور است:

دید احمد را ابوجهل و بگفت　　زشت نقشی کز بنی هاشم شکفت

گفت احمد مر ورا که راستی　　راست گفتی گرچه کارافزاستی

دید صدّیقش بگفت ای آفتاب　　نی ز شرقی نی ز غربی خوش بتاب

گفت احمد راست گفتی ای عزیز　　ای رهیده تو ز دنیای نه چیز

حاضران گفتند ای صدر الوَریَ　　راستگو گفتی دو ضدّگو را چرا؟

گفت من آیینه‌ام مصقول دست　　تُرک و هندو درمن‌آن بیندکه هست

کی بود آواز چنگ وزیر و بم　　از برای گوش بی‌حسّ أَصم؟

مشک را بیهوده حقّ خوش‌دم نکرد　　بهر حسّ کرد او پی اخشم نکرد

حقّ زمین و آسمان برساخته است　　در میان بس‌نار و نور افروخته است

این زمین را از برای خاکیان　　آسمان را مسکن افلاکیان

مــرد سُــفلی دشــمن بــالا بــود   مــشتری هــر مــکان پــیدا بــود[۱]

نتیجه این‌که باور در دل انسان صاف و بی غلّ و غش جای دارد و انکار و لجاجت معلول دل‌های تاریک و حسود و خطاکار است. کدام انسان خیرخواه است که در انتظار روزگار عدل و امن برای جامعهٔ امروز نباشد و قلب او با این همهٔ ظلم و فساد آرام باشد؟ بدون شک هر انسان حق‌طلب در انتظار تحقّق بیان رسول‌الله صلّی الله علیه وآله وسلّم است که فرمود: «**الْمَهْدِيُّ مِنْ وُلْدِي**»، «**يَمْلأُ اللهُ بِهِ الْأَرْضَ عَدْلاً وَقِسْطاً بَعْدَ مَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَجَوْراً**».

قبض و بسط فطرت از نظر برگسون

سخن از پیشوا و الگو در تربیت و تعالی بشر سخنی است که بسیاری متفکران خداشناس بر آن اتفاق نظر دارند و دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان از رهگذر علم روان‌شناسی بر این باورند که سیر و حرکت به سوی کمال بدون رهبر حقّ و عدل مقدور و شدنی نیست.

فیلسوف مشهور غرب، هانری برگسون[۲] ـ که از پایه‌گذاران مکتب روانشناختی است ـ در کتاب خود با عنوان دو سرچشمه اخلاق و دین می‌نویسد:

در نهاد انسان نیرویی پنهان و در پس پرده است که سرچشمه اخلاق و بستر دین الهی است و این سخن را از خلقت آدم و درخت ممنوعه آغاز می‌نماید و می‌گوید کهن‌ترین خاطره‌ای که در پهنهٔ ذهن و حافظهٔ بشری وجود دارد، درخت ممنوع است و این منع را از روزهای آغازین زندگی مشاهده می‌کنیم؛ چرا که از دوران کودکی پدر و مادر و سپس معلم ما را از

---

۱. مثنوی معنوی، جلال الدّین محمّد بلخی رومی، دفتر اوّل، ص۱۰۷.

2. Henri Bergson .

کارهایی باز می‌دارند و این دستورها و قاعده‌ها تکلیف نامیده می‌شود و این نظم و نظام و انضباط و قوانین اخلاقی و اجتماعی جلوه‌های قانون ناپیدا و پشت پرده است که در ازل بر الواح ثبت شده و علم امروز آن‌ها را در طور سینای دیگر جست‌وجو می‌کند.[1]

برگسون به اخلاق از دو منظر نگاه می‌کند: اخلاق اجتماعی و اخلاق ذاتی.

همهٔ بایدها و نبایدهای اجتماعی، اخلاق اجتماعی است که در عالم ناسوت است و آن‌چه هست و قابل تغییر نیست، اخلاق ذاتی است که در عالم لاهوت قرار دارد.

زندگی عادی و روزمرهٔ آدمی که سراسر هوس‌ها و درد و دریغ‌هاست، یک زندگی است و در سرّ سُویدا و باطن انسان نوع دیگری از زندگی است که معتدل و مرغوب و مطلوب و ثابت و پای برجاست؛ مانند گیاهان آبی که برگ‌های مماس بر سطح آب دارند و در اثر حرکت آب مرتّباً تکان می‌خورند. برگهای مماس بر آب تا حدودی گیاهان را از بالا نگه می‌دارند؛ امّا ریشه‌هایی که در زمین استوارند و از ثبات بیشتری برخوردارند نگهدارنده واقعی این گیاهان از پایین‌اند.[2]

گوهر تکلیف چیزی غیر از الزام و ایجاب عقل است؛ همه می‌دانیم که مکلف هستیم و این الزام و فشار نامریی است و عقل آن را می‌پذیرد و به همین دلیل دست به استدلال و اثبات می‌زند و گذرگاه عقل در استدلال همان لزوم است که آدمی در خویش احساس می‌نماید؛ پس اخلاق از تکلیف نشأت گرفته و هر چه بیشتر به سوی انسانیت و توحید حرکت کند،

---

۱. دو سرچشمه اخلاق و دین، هانری برگسون، ترجمه دکتر حسن حبیبی، فصل اوّل، ص۷.
۲. همان، ص۱۰.

بهتر و جذاب‌تر خواهد بود. عشق به بشریّت اخلاق بسته را باز می‌کند و به سوی لایتناهی حرکت می‌نماید.

به عبارت دیگر ما دو گونه اخلاق داریم: اخلاق محدود و تنگ و آن‌چه دور و بر ماست و دیگری اخلاق نامحدود و آزاد که به سوی تمام حقیقت و ارزش‌های واقعی حرکت می‌کند. این است که برای وی همهٔ انسان‌ها مطرحند و «مَن اجتماعی» او بر «مَنِ فردی» غلبه می‌نماید؛ به عبارت سوم، اخلاق پویا و آزاد اخلاقی است که انسان را در برابر بشریّت متعهد و مکلف می‌سازد؛ برخلاف اخلاق ایستا که فقط به اطراف خود می‌اندیشد و به دیگر سو کاری ندارد.

همچنین برگسون دین‌را از دو دید ارزیابی نموده است: دین ایستا و دین پویا. دین ایستا در اصطلاح برگسون دینی است که در جامعه وجود دارد و مخلوطی است از وظایف دینی آمیخته با هوس‌ها و خواسته‌های شخصی آدمی که با توجیه یا بدون توجیه انجام می گیرند.

دین پویا و پوینده دینی است که از پیرایه‌ها و محدودیت‌ها خلاص شده و از آن‌چه به خود انسان مربوط می‌شود عبور نموده و جان انسان را در غیرمحدود و لایتناهی سیر می‌دهد.

برگسون بیان‌می‌دارد که در حقیقت عقل از حلّ مسائل حیات عاجز می‌ماند؛ امّا بلافاصله راه دیگری برای گشودن این عقده مشاهده می‌شود و آن دین است.

انسان در طول تاریخ جهشی به خارج از طبیعت داشته است که در دین پوینده و توانمند این جهش اخلاق را جلو می‌برد و جان را آزاد می‌سازد و از فراز سکوی طبیعت بالا می‌رود و راه‌هایی را ترسیم می‌نماید و انسان زمانی در سیر و سلوک خود مسرور و شاداب است که در عرفان کامل قرار گیرد و

آن علم و خلق و عشق است.

بانگ و صلای قهرمان

برگسون در این کتاب نقش رهبری و مقتدا و الگوی حرکت به سوی کمال را چنین بیان می‌کند:

«در همهٔ زمان‌ها آدمی‌زادگانی استثنایی قد علم می‌کنند و این اخلاق را در راه و رسم خود تجسّم می‌بخشند. بشریّت پیش از قدّیسان مسیحی، فرزانگان یونان و انبیای بنی‌اسرائیل و اراهان‌های بودایی و دیگران را دیده است و همواره برای تخلق به اخلاق کامل یا اخلاق مطلق، بدین افراد رجوع کرده و توسل جسته است.

ممکن است آدمی‌زاده‌ای هم باشد که هیچ‌گاه ملاقاتش نکرده و فقط حکایت زندگی او را شنیده‌ایم؛ در این صورت در میدان خیال و تصور، سلوک خویش را به معرض قضاوت او می‌نهیم و از سرزنش وی می‌هراسیم و از تأییدش به خود می‌بالیم. حتی ممکن است در پرتو وجدان از ژرفای جانمان شخصیّتی که در ما زاده شده، سر برون آورد؛ شخصیّتی که احساس می‌کنیم قادر است اندکی بعد وجود ما را به تمام و کمال فرا گیرد؛ امّا از هم اکنون نیز طالب آنیم که بسان شاگردی که به استاد تأسّی می‌جوید، خود را به وی باز ببندیم. در حقیقت از همان روزی که نمونه‌ای را می‌پذیریم، شخصیّت مذکور نقش می‌یابد. میل به تشابه از جنبهٔ آرمانی موجد صورتی است که باید برگزید؛ این میل کم و بیش خود، تشابه است. گفتاری را آدمی از آن خود می‌کند که یکی از طنین‌هایش را به گوش جان خود شنیده است.

آری، بشریّت در زیر بارسنگین ترقی و پیشرفتی که به آن جامهٔ عمل پوشانده، پشت و پهلو شکسته، ناله می‌کند و رنج می‌کشد؛ وی هنوز

به‌خوبی نمی‌داند که آینده‌اش در گرو تصمیم خود اوست؛ با اوست که می‌فهمد آیا می‌خواهد به زندگی ادامه دهد یا خیر و هم بر اوست که پس از این مطلب از خود بپرسد آیا بنایش تنها بر ادامه زندگی است یا علاوه بر آن درصدد است به اندازه لازم بکوشد تا موفّق گردد؛ در روی این سیاره سرکش، وظیفه اساسی جهان را از آن خود کند و به مصطبهٔ خلیفةاللّهی بر آید».

برگسون از درخت ممنوعه و تکلیف و مسئولیت آدم و حوا شروع می‌کند و زندگی آزاد و زیبا را در انجام تکلیف اخلاقی و دین و سیر و سلوک در مسیر رهبری و خلیفةاللّهی ترسیم می‌نماید.

به قول حافظ:

همچو جَم جرعه ما کَش که ز سِرّ دو جهان
پرتوِ جامِ جهان‌بین دهدت آگاهی
قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی

به‌اعتقاد برگسون مواجههٔ درون و برون خطّ تکلیف و اخلاق را ترسیم نموده و از سوی دیگر دین الهی و پوینده به کمک وجدان و اخلاق آمده و کاروان انسانیت به سوی کمال به حرکت درآمده است.

از دید برگسون عوامل مؤثّر دیگری هم در میان است؛ همچون شخصیّت‌های بزرگ و برجستهٔ تاریخ که بر سر دوراهی‌ها و پیچ‌وخم‌های مسیر بشریّت ایستاده و هر جا که بیم گمراهی باشد، راه درست را به انسان‌ها می‌نمایانند و اینان خود راه‌شناسانِ راهنما و پیشگامان مقتدای دیگرانند که باید آن‌ها را به عنوان اُسوه و الگو شناخت و پا بر جای پای آنان نهاد.

کس نیست که افتادهٔ آن زُلف دوتا نیست
در رهگذر کیست که دامی ز بلا نیست

چـون چـشم تـو دل مـی‌برد از گـوشه‌نشینان
هـمراه تـو بـودن گُـنه از جـانب مـا نـیست
روی تـــو مـــگر آیـــنه لطــف الهـــی است
حقّا که‌چنین‌است و در این‌روی و ریا نیست
بـاز آی کـه بـی روی تـو ای شـمع دل‌افـروز
در بـزم حـریفان اثـر نـور و صـفا نـیست[1]

به گفته علّامه اقبال لاهوری:

کـیمیا پـیدا کـن از مُـشت گِـلی بـــوسه زن بـــر آســـتان کـــاملی
هـست مـعشوقی نـهان انـدر دلت چـــشم اگـــر داری بـیا بـنمایمت
دل ز عـــشق او تـــوانـــا مـــی‌شود خـــاک هـــمدوش ثـــریّا مـــی‌شود
در دل مُسلم مقام مصطفیٰ است آبـروی مـا ز نـام مـصطفی است

چکیدهٔ سخن برگسون در دو جمله است، اوّل: اگر درون انسان که طالب کمال است با برون وی مطابقت یافت و همراه راه‌شناسان رفت و بانگ وصلای قهرمان جهان انسانیت را شنید به کمال شایسته رسیده است، امّا اگر برون خراب شد و بانگ انسان کامل را نشنید درون هم خاموش و تاریک شده است.

سخن برگسون مطلب تازه‌ای نیست بلکه فلاسفهٔ الهی از مسلمان و غیرمسلمان گفته‌اند و قبل از فلاسفهٔ انبیا علیهم‌السلام به بشر تعلیم داده‌اند.

صدرالمتألّهین می‌نویسد خداوند متعال برای هریک از موجودات هدف و مقصدی مقرّر فرموده که به سوی آن هدف حرکت می‌کند و به خیر و کمال

---

۱. دیوان حافظ.

دست می‌یابد.

قرآن کریم در آیهٔ کریمهٔ «... **رَبُّنَا الَّذي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**»[1] به حرکت و پیشروی به سوی کمال از پلّکان تکامل به فراترین غایت و برترین سعادت اشاره می‌کند.

شرط اساسی و بنیادین برای حرکت انسان به سوی کمال و ارزش‌های انسانی عشق به پیمودن این راه و گرایش به آن است و انسان باید با تمام نیرو بکوشد و پایداری کند تا شعله این عشق فروکش نکند و گرنه راه را گم خواهد کرد و به هدف خویش نخواهد رسید.

رهبری الهی و بسط عقل فطری

امیرالمؤمنین علیه‌السلام به سنّت خداوندی در فرستادن پیامبران و اوصیا علیهم‌السلام اشاره فرموده و این راه و روش الهی را بر اساس فطرت انسان‌ها استوار دانسته و توحید و نبوّت و امامت و اخلاق و رشد عقلی و بیداری دل‌ها و اندیشه‌ها را همه در فطرت انسان‌ها قرار داده است. امام علی علیه‌السلام در خطبهٔ نخست نهج‌البلاغه می‌فرماید: «**فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ ... وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ ... وَلَمْ يُخْلِ اللهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ، أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ، أَوْ حُجَّةٍ لازِمَةٍ، أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ، رُسُلٌ لا تُقَصِّرُ بِهِمْ قِلَّةُ عَدَدِهِمْ وَلا كَثْرَةُ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ مِنْ سَابِقٍ سُمِّيَ لَهُ مَنْ بَعْدَهُ أَوْ غَابِرٍ عَرَّفَهُ مَنْ قَبْلَهُ**»

(و خداوند ـ سبحانه و تعالی ـ آفریدگان خود را بدون پیامبری فرستاده یا کتابی فرود آمده یا حجّتی لازم یا ارائه راهی راست وانگذاشته است؛

---

۱. سورهٔ طه، آیهٔ ۵۰.

پیامبرانی که قلّت عدد آن‌ها و کثرت مخالفانشان باعث کوتاهی در تبلیغ رسالت آن‌ها نشده؛ چه پیامبری که نام پیامبر بعد از خود را شنیده و چه آن‌که پیامبر پیش از او، وی را شناسانده است).

سخن مولی امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام به دو نکته بسیار مهم اشاره دارد؛ یکی صریح و دیگری ضمنی و تلویحی. نکته صریح فرستادن پیامبران و تعیین اوصیاعلیهم‌السلام در هر عصر و زمان براساس نیاز فطری انسان‌هاست و نکتهٔ ضمنی در مورد تعریف انسان‌ها و شناساندن انسان‌هاست به خودشان در این‌که انسان زندانی طبیعت نیست و عبارت شریفهٔ «**وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ**» اشاره به همین حقیقت است؛ زیرا غفلت انسان از داده‌های خداوند و پنهان داشتن عقل و فطرت همانا دیوارهای بلند و قطور این زندان است؛ برخلاف نظریه‌پردازان مادّی که آدمی را محبوس در شکم یا زیر شکم می‌دانند. این تاریخ بشریّت است که مملوّ از تقاضاهای بیرون از طبیعت و برخاسته از درون انسان‌هاست؛ تقاضاهایی نامحدود همچون علم، عدالت، پاکدامنی، محبّت، انسان‌دوستی و سایر صفات عالیهٔ انسانی که انسان در هر کجا و در هر مرتبه از آن‌ها نیز قرار گیرد، راضی نمی‌شود و همواره تقاضای مقدار بیشتری می‌کند و هیچ‌گاه حرکت تکاملی خود را متوقّف نمی‌کند؛ زیرا حق‌تعالی هدف نهایی اوست و تا در دامن خالق خود قرار نگیرد، آرام نمی‌یابد؛ «**أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**»[۱].

این سیر و سلوک صحنه تاریخ بشری را پر کرده و بدون شک انسان بدون استاد و مکتب از پیمودن آن ناتوان است؛ لذا خداوند پیامبران را فرستاده تا انسان پابه‌پای مردان الهی حرکت کند و بر اثر آن تکامل یابد و استعدادها رشد پیدا کند و فطرت‌ها بیدار گردد.

---

۱. سورهٔ رعد، آیهٔ۲۸.

در برابر حرکت انسان به سوی بالا و ارتقای وی، حرکت ضدّ آن قرار دارد که سیر به سوی منفی‌هاست که همان حرکت به سوی دنیا و طبیعت است که هرچه از شهوات برخوردار گردد، بیشتر به‌دنبال آن می‌رود و در واقع انسان از هر دو سو نامحدود طلب است؛ خواه به سوی زیبایی، خواه به سوی زشتی. قرآن در مورد گروه‌دوم نیز می‌فرماید: «**وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً**»[1].

خلاصه این‌که انسان برای سیر بی‌نهایت خود به سوی زیبایی و کمال نیازمند راهنما و راهبر است و این نیاز مربوط به همهٔ اعصار و زمان‌هاست و انسان هیچ‌گاه از چنین ولی و مرشدی بی‌نیاز نخواهد بود. امیرالمؤمنین علیه‌السلام به این واقعیت و اصل و اساس اشاره فرموده است. و ابن أبی‌الحدید به سخن امیرالمؤمنین علیه‌السلام توجّه نموده و به صورت سؤال می‌نویسد: «آیا اشاره به قول امامیّه است که می‌گویند وجود یک امام معصوم در هر عصر و زمان واجب است؟ پاسخ این است که آنان این لفظ را به این معنی تفسیر کرده‌اند و ممکن است مراد از آن حجّت عقل باشد...»[2].

این احتمال قابل پذیرش نیست؛ زیرا امام علی علیه‌السلام «حجّت لازم» را به عنوان قسیم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده درحالی که عقل در زمان نبوّت و در کنار آن موجود بوده است. پیداست که ابن أَبی‌الحدید کلام امام را پذیرفته، امّا براساس اعتقاد خود آن را تفسیر و توجیه نموده است.

و در پایان خاطر خواننده را به قرآن کریم که یاد رهبران الهی را فرمان داده

---

۱. سورهٔ طه، آیهٔ۱۲۴.

۲. «ومنها أن يقال: «إلى ما ذا يشير بقوله أو حجّة لازمة»؟ هل هو إشاره إلى ما يقوله الإماميّة من أنّه لابدّ في كلّ زمان من وجود إمام معصوم؟! الجواب أنّهم يفسّرون هذه اللّفظة بذلك. و يمكن أن يكون المراد بها حجّة العقل». (شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی‌الحدید، ج۱، ص ۱۱۵).

است جلب می‌نمایم.

ـ «**وَاذْكُرْ فِي الْكِتابِ مُوسى إِنَّهُ كانَ مُخْلَصاً**»[۱]

ـ «**وَاذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِسْماعِيلَ إِنَّهُ كانَ صادِقَ الْوَعْدِ ...**»[۲]

ـ «**وَاذْكُرْ عِبادَنا إِبْراهِيمَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدي وَالْأَبْصارِ**»[۳]

سرّ این‌که باید به یاد آنان باشیم این است که ایشان خطّ زندگی را درست ترسیم نموده‌اند و فکر و اندیشه و اعضای بدن آن‌ها در راهی که آفریده شده به‌کار رفته است. معنای ایدی و ابصار در آیهٔ مبارکهٔ اخیر نیز این است که دست‌ها و چشمان آنان دست و چشم انسانی بوده و در مسیر انسانیت گام برداشتند.

در هر حال از آموزه‌های قرآن کریم می‌فهمیم که یاد رهبران الهی در هدایت بشر نقش مؤثری برعهده دارد و یاد قائم آل‌محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به‌عنوان فرزند امام حسن عسکری علیه‌السلام ادامه خطّ آیات مبارکهٔ قرآن در یادآوری مردان الهی می‌باشد. همان‌طور که یاد پدر و فرزند و نوه[۴] در آیهٔ مبارکه سفارش شده است.

توجه به نفوس مطهّره و انسان‌های بزرگ راه موفقیت و رسیدن به جایگاه رفیع انسانی است و چه کلاسی برتر از کلاس انتظار مهدی علیه‌السلام و روزگار عدل و زندگی پاکیزه است که بهترین غذای فطرت انسان‌هاست.

این نکتهٔ مهم روانشناختی به‌روشنی از آیات قرآن کریم برداشت می‌شود؛ از جمله در بیان ندامت و توبهٔ آدم و حوّا که قرآن می‌فرماید:

---

۱. سورهٔ مریم، آیهٔ ۵۱.

۲. سورهٔ مریم، آیهٔ ۵۴.

۳. سورهٔ ص، آیهٔ ۴۵.

۴. حضرت ابراهیم، پدر حضرت اسحاق، و اسحاق پدر یعقوب بود.

«فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ»[1].

مفسّران بزرگ از جمله علّامه طباطبائی‌رحمه‌الله در تفسیر المیزان[2] و جلال‌الدّین سیوطی در الدرّالمنثور[3] حدیثی را که از شیعه و سنّی روایت شده، نقل کرده‌اند به این مضمون که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: چون آدم مرتکب عصیان شد و به زمین هبوط کرد، سر به آسمان برداشت و گفت: خدایا، از تو می‌خواهم که به حقّ محمّد مرا ببخشایی. خداوند به او وحی فرمود که محمّد کیست و او را چگونه شناختی؟ آدم گفت: خداوندا، ای فرخنده‌نام، هنگامی که مرا آفریدی، به عرش تو نگریستم که بر آن مکتوب بود: **لا إِلَهَ إِلّا الله، محمّدٌ رسولُ الله**؛ و دریافتم که هیچ‌کس در پیشگاه تو ارجمندتر از او نیست که نام او را در کنار و همراه نام خود جای داده‌ای. خداوند فرمود: ای آدم، او آخرین پیامبر من و از فرزندان توست که اگر او نبود تو را نمی‌آفریدم. این حدیث در کتاب صحیح کافی[4] نیز به این صورت آمده که «آدم خدا را به حقّ محمّد و علی و فاطمه و حسن و حسین‌علیهم‌السلام قسم داد».

آن آیه و این حدیث که در تفسیر آن آمده، هر چند خاص پیامبر اکرم و عترت طاهرینش‌علیهم‌السلام است امّا در جایگاهی فروتر، همهٔ انبیا و اوصیاء و اولیا را شامل می‌شود؛ آنانی که از ایشان به عنوان «راه‌شناسان راهنما و پیشگامان مقتدا» یاد کردیم و برگسون نیز از دید روانشناختی خود به این گروه شخصیّت‌های راهبر در تاریخ و جامعهٔ بشر اشاره کرده است.

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ۳۷.

۲ . المیزان فی تفسیر القرآن، علّامه طباطبائی، ج۱، ص۱۴۸.

۳ . الدرّ المنثور فی تفسیر المأثور، سیوطی، ج۱، ص۵۸ .

۴ . الکافی، شیخ کلینی، ج۸، ص۳۰۴، ح۴۷۲.

حدیثی در شناخت هویّت امام عصر علیه السلام

چنانچه علمای علوم عقلی و شرعی گفته‌اند، دامنه کارایی و حوزه کاربری عقل در معرفت کلّی است و به شناخت مصداق نائل نمی‌گردد و شناخت شخص و فرد در محدوده احادیث معتبره و شرع انور است و لذا در پایان این فصل یک حدیث از صدها حدیث معتبر در هویت امام عصر ـ ارواح العالمین فداه ـ آوردیم تا داد و ستد عقل و شرع، عقل‌ها را به مصداق واقعی موعود اسلام و ادیان راهنما گردد.

قال الصَّدوق رحمه الله في كمال الدّين[1]: «حَدَّثَنَا أَبِي وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ـ قَالا: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عِنْدَ الْعَمْرِيِّ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ فَقُلْتُ لِلْعَمْرِيِّ: إِنِّي أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ كَمَا قَالَ اللهُ عزّوجلّ فِي قِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ: «أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي»: هَلْ رَأَيْتَ صَاحِبِي؟ فَقَالَ لِي: نَعَمْ؛ وَلَهُ عُنُقٌ مِثْلُ ذِي ـ وَأَوْمَأَ بِيَدَيْهِ جَمِيعاً إِلَى عُنُقِهِ ـ قَالَ: قُلْتُ: فَالاسْمُ؟ قَالَ: إِيَّاكَ أَنْ تَبْحَثَ عَنْ هَذَا فَإِنَّ عِنْدَ الْقَوْمِ أَنَّ هَذَا النَّسْلَ قَدِ انْقَطَعَ!».

شیخ صدوق علیه الرّحمة در کتاب شریف کمال الدّین از پدرش و از استادش محمد بن حسن ابن الولید ـ خدا از هردوشان خشنود باد ـ نقل کرده که گفتند: عبدالله بن جعفر حِمْیَری برای ما گفت: من همراه احمد بن إسحاق نزد نایب نخست امام زمان؛ جناب محمّد بن عثمان عمری بودم و به او گفتم: من از شما پرسشی دارم چنان‌که ابراهیم از خداوند عزّوجلّ نمود، آن‌جا که گفت: «پروردگارا بمن بنما که چگونه مرده‌ها را زنده می‌گردانی؟ ندا رسید مگر ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: ایمان آورده‌ام ولی می‌خواهم قلبم مطمئن شود» شما هم به من بگوئید: آیا صاحب الأمر علیه السلام را دیده‌اید؟ گفت: آری دیده‌ام ـ

---

۱. کمال الدین، شیخ صدوق، الباب الثّالث والاربعون، ح ۱۴.

و با اشاره به گردن خود گفت: ـ گردنش مثل این است. حمیری گوید: از اسم آن حضرت پرسیدم؟ گفت: مبادا در طلب آن برآئی؛ زیرا این قوم معتقدند که نسل ایشان منقطع شده!».

شناخت راویان حدیث

راویان این حدیث شریف عبارتند از: پدر شیخ صدوق رحمه الله علیّ بن حسین بن بابویه». محمّد بن حسن بن الولید رحمه الله استاد شیخ صدوق . و عبدالله بن جعفر حِمیری و همه از ثقات و شخصیت والای ایشان مستغنی از توضیح است[1].

۱. شرح حال پدر مرحوم شیخ صدوق ـ علیهما الرّحمة ـ در صفحه ۲۰۹ خواهد آمد.

فصل دوم

ولی عصر علیه السلام

نقطه اعتدال اسماء جلال و جمال در زمین

یکی از دلایل اثبات وجود امام معصوم در همهٔ اعصار و روزگاران، آن است که امام معصوم نقطهٔ اعتدال بین اسماء جلال و جمال خداوند است. و وجود چنین انسانی ضروری است.

گفتار یکم

معرفت اسماء جلال و جمال

«اسماء حُسنیَ»

«ذات»، «صفت»، «اسم»[1]

ذات اقدس خداوندی در صفات و اسماء خود ظهور می‌نماید. علم، صفت خداوند است و علیم، اسم اوست. حکمت، صفت و حکیم اسم اوست، و همچنین: رحمت و رحیم، خلق و خالق، قدرت و قدیر و ... .

---

۱. از دید حکیمان و عارفان میان اسم و صفت هیچ تمایز ماهُوی و حقیقی وجود ندارد و تفاوت اسم با صفت، اعتباری و لحاظی است مثلاً حیات و علم دو صفت‌اند و حیّ و عالِم دو اسم هستند. عزیزالدّین نَسَفی می‌گوید: اسم علامت است، صفت صلاحیت است و فعل خاصیت. اسم نشانه و آیت مسمّیَ است، برای مثال «زید» علامت و نشانه‌ای برای شخصی خاصّ و حقیقتی موجود در خارج است، امّا صفت، صلاحیت و چگونگی موصوف است، چنان‌که «قیام» برای شخص «زید» صفت و عارض بر ذات اوست، و سرانجام، فعل اثر و خاصیتی است که از فاعل صادر می‌گردد و به ظهور می‌رسد، و این هر سه عنوان اسم وصفت و فعل در مورد خداوند متعال به معنایی که شأن اوست جاری است.

«مظهر اسماء»

جهانِ امکان، مظهر باری تعالی است، یعنی نقطهٔ ظهور اسماء خداوند است.

مثال از طبیعت

۱) آبِ قنات در دل کوه و زمین است و چشمهٔ آب مظهر قنات است، یعنی سرچشمه در زیر زمین است.

۲) جریان برق در سیم پنهان است و روشنائی لامپ مظهر آن است.

۳) در اطاق نشستهایم و آفتاب از پنجره به درون می‌تابد و درب و دیوار و زمین و سقف را روشن می‌بینیم و از آفتاب لذّت می‌بریم و توجّه داریم که ثناء و سپاس ما از آفتاب درون اطاق نیست بلکه از خورشید است که سرچشمه نور و روشنائی می‌باشد و آفتاب در اطاق مظهر نور خورشید است.

مثالها در طبیعت فراوان و همهٔ آن‌ها تشبیه است و با موضوع سخن تفاوت‌های عمیق دارد، و آوردن مثال به منظور آشنا نمودن ذهن‌ها به این بحث مهمّ و اساسی است.

مثال از ماورای طبیعت

وحی، عبارت است از تماس مستقیم خدای متعال با قلب مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، یا غیر مستقیم (توسّط جبرئیل)، و این مرحله‌ای است پنهان و هیچکس خبر ندارد، و به قول حافظ:

سرّ خدا که سالک عارف به کس نگفت

در حیرتم که باده فروش از کجا شنید؟!

ناگفته نماند که رمز و راز این آگاهی را حدیث شریف «**أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ**

شَجَرَةٍ واحِدَةٍ» نشان می‌دهد.

و وحی در قرآن کریم ظهور یافته و غیب؛ آشکار گردیده است، امّا باز هم در نقطه‌ای بلند قرار دارد و دستها به او نمی‌رسد و شخص پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مظهر قرآن کریم است، همان‌طور که در احادیث شریفه است: «**خُلْقُهُ الْقُرْآنُ**».[1]

بنابر این سه حقیقت را باور داریم: ۱) وحی، ۲) قرآن،۳) پیامبر.

وحی باطن و غیب، قرآن کریم ظاهر آن، و پیامبر اکرم مظهر وحی و قرآن است.

اکنون بازگردیم به معنای اسماء حُسنیَ: ذات حق‌تعالی در اسماء و صفات خود ظاهر می‌گردد و مظهر اسماء جلال و جمال خداوند جهان خلقت است.

مثلّث هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی

همه حقایق آسمانی و زمینی، غیبی و شهودی و بیرونی و درونی جملگی مظاهر اسماء حُسنی هستند و هرچه در آن‌ها و جزء آن‌هاست به این اسماء باز می‌گردد.

حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آیینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد[2]

و بدین سبب است که انسان هریک از نیازهای خود را با استفاده از یکی

---

۱ . شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۶، ص۲۴۰.

۲. دیوان حافظ شیرازی.

از اسماء خدا که متناسب با آن نیاز است به پیشگاه پروردگار عرضه می‌دارد و به هنگام راز و نیاز با خداوند متعال، اگر خواهان رحمت اوست می‌گوید «ای خدای رحیم! بر من رحمت آور». و اگر خواهان حکمت است می‌گوید: «ای خدای حکیم! مرا حکمت عطا فرما». و اگر با کسی دعوی و مخاصمه‌ای دارد می‌گوید: «ای داورترین داورها، میان من و فلان داوری فرما».

میرداماد در کتاب جذوات می‌نویسد: «اکابر اهل تحقیق و ارکان ارباب عرفان گفته‌اند: هر موجودی از موجودات در تحت تربیت اسمی از اسماء مقدّسه الهیّه است».[1]

با مشاهده هر یک از موجودات عالم می‌توان از صُنع الهی باخبر شد امّا هرگز نمی‌توان شؤون الهی را در معرض تماشا قرار داد، همان‌طور که یک شاخه گل، از درخت و باغ گل خبر می‌دهد امّا باغ گل را نشان نمی‌دهد؛ به قول ملّای روم:

سوی شهر از باغ شاخی آورند
باغ و بستان را کجا آن‌جا برند
خاصه‌باغی کاین‌فلک یک‌برگ اوست
بلکه‌آن مغز است وین‌عالم چو پوست[2]

و در میان همهٔ موجودات، تنها انسان است که می‌تواند ماورای طبیعت را نشان دهد.

فیلسوفان و دانشمندان اسلام و غیراسلام، در طول تاریخ چه سخنها که در باب الهیات نگفته‌اند و چه اندیشه‌ها که به رشته تحریر درنیاورده‌اند. امّا

---

۱ . جذوات و مواقیت، میرداماد، جذوهٔ ۹، لامعهٔ جاعل تامّ نظام جملی و ... ، ص۹۱ .

۲. مثنوی معنوی، جلال‌الدین مولوی، دفتر دوم (کرامت ابراهیم ادهم بر لب دریا).

بیش از هر چیز در خدای هستی و صفات اوست که کتاب نگاشته شده و اساس همهٔ این گفتارها و نوشتارها همان دلیل فطرت است.

انسان به‌درون خود می‌نگرد و با التفاتی‌دیگر به نظام‌آفرینش نظر می‌کند، خود را وابسته به قدرت مطلق می‌بیند و خویش را در همه چیز، محتاج و نیازمند مشاهده می‌نماید و با تمام باور، خداوند متعال را مالک خود می‌شناسد البتّه مشروط به این‌که فطرت خود را با القائات و سخنانِ جاهلان و هوس‌بازان؛ پنهان و بی‌اثر ننموده باشد.

یعنی جهان آفرینش جلوه‌های اسماء جلال و جمال خداوند است. به عبارت دیگر جهان‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تفسیر شناخت اسماء جلال و جمال خداوندند.

این‌که نام‌های مبارک پروردگار را به «الحسنیَ» وصف می‌کنیم از آن جهت است که اسامی حق‌تعالی همگی زیبا و دلربایند و مبدأ و مایه آرامش دل و اطمینان خاطر انسان می‌باشند. خداوند رزّاق و رئوف و رحمان و رحیم به بندگان خوب خود لطف دارد و نسبت به مفسدان و ستمگران؛ قهّار و منتقم و ذوالقوّه است.

به قول حافظ:

ساقی به چند رنگ می اندر پیاله ریخت

این نقش‌ها نگر که چه‌خوش در کدو ببست

تمامی جهان امکان و کهکشان‌ها جلوه اسماء الهی‌اند امّا مبادا که تجلّی را به معنای حلول یا اتّحاد بپنداری! همچنین تجلّی به معنای اتّصال با مظاهر هستی نیست که همگی جز کفر و ضلالت از مسیر مستقیم نمی‌باشند. خداوند خالق هستی است و هستی مخلوق او که به هیچ رو اتّحاد یا حلول یکی در دیگری ممکن نیست. تجلّی تابش و درخشش اسماء الهی است.

چه نیکو گفته حافظ:

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو

ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو ببست

جهان هستی آیینه‌های متعدّد است و هر کدام به فراخور میزان صفا و کدورت، بزرگی و کوچکی، نور الهی را باز می‌تابانند. همچنان‌که اولیای خدا به گونه‌ای از نور الهی حکایت می‌کنند که افراد دیگر قادر به بیان آن نیستند.

نشانه‌هایی از اسماء جمال و جلال (لطف و قهر)

ظاهر و باطن انسان نمایشگاه اسماء حُسنیَ و جلال و جمال است. به‌عنوان نمونه ظاهر عقل آدمی مظهر اسماء جمال و لطف خداوندی است زیرا عقل، قوای آدمی را در راه خیر و صلاح راهنمایی می‌نماید و البتّه شعاع هدایت عقل محدود است و فراتر از آن را باید با مشعل فروزان شرع درک نماید که این خود سخن جدایی است.

و در برابر عقل، نفس امّاره است که مظهر اسماء جلال و قهر خداوند است زیرا کار نفس ترغیب و تشویق آدمی به گناه و کارهای حیوانی است و لذا شیطان مظهر تامّ اسماء مبارک مضلّ و منتقم است. و بر این پایه و اساس تمام اعمال و رفتار انسان یا از عقل دستور می‌گیرد و یا از نفس.

اگر اعضای آدمی فرمان‌بردار عقل هستند در سایه اسماء جمال و لطف راه خود را می‌پیماید و برعکس انحراف‌ها و پرده‌دری‌های شهوت و آتش‌بازی‌های غضب همانا مظهر اسماء جلال و قهر خداوندی خواهند بود و در انسان فقط یک چیز است که جامع اسماء جلال و جمال است و آن قلب اوست.

قلب آدمی در تطوّر و تحوّل و چرخش است و از حالی به حالی و از

اندیشه‌ای به اندیشه‌ای در سیر و سلوک است. گاهی در حقّ و خیر و صلاح و گاهی در باطل و شرّ و فساد، ناچار در چرخش حقّ و صلاح از اسماء لطف برخوردار است و در پیچ و خم‌های باطل و عصیان زیر سلطهٔ اسماء جلال و قهر به سر می‌برد.

خلاصه این‌که تمام اندیشه‌ها و رفتارهای نیک انسان در اثر تجلّی اسماء جمال الهی است و افکار شیطانی و گناهان در رابطه با تجلّی اسماء جلال و غضب خداوند است و این نکته گفتنی است که خداوند از هرگونه شرّ و فساد منزّه است و منشأ ضلالت‌ها و بدی‌ها خود آدمی است و به اختیار و ارادهٔ خود در میدان حکومت اسماء جلال و غضب الهی قرار گرفته است. همان‌طور که قرآن کریم فرموده است: «**مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ**»[1] یعنی اِضلال خداوند پس از خروج آدمی از راه حقّ است و به اصطلاح لجاجت و جهالت وی موجب خسرانش شده است.

ناصرخسرو همین نکته را سروده است:

چو تو خود کنی اختر خویش را بد

مدار از فلک چشم نیک اختری را[2]

و در نقطهٔ مقابل سخن حافظ است:

من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب

مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند

در هر حال ظهور اسماء حُسنیَ یعنی وجود مظاهر و موجودات عالم که هر کدام در حدّ و اندازه خود مظهر اسمی از اسماء حُسنیَ هستند؛ مثلا کوه و دشت و سایر جمادات از اسم مبارک خالق و رحیم حکایت می‌کند و در

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ۲۶.

۲. دیوان اشعار ناصر خسرو.

دعاها هم آمده است: **وَبِرَحمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيء ...**

و جهان نباتات علاوه بر اسم مبارک خالق و رحیم بیانگر اسم مبارک محیی و ممیت هستند البتّه برخورداری گیاهان از رحمت خداوندی به مراتب بیشتر از نصیب جمادات است همان‌طور که سهم حیوانات از خالق و رحیم و محیی و ممیت بسیار بیشتر از سهم نباتات می‌باشد. علاوه بر این‌که از اسماء جلال و جمال دیگری هم برخوردارند؛ نظیر رزاق، حنّان، منّان و حیوان‌های نجیب و آرام از اسماء نافع و واسع و ناصر برخوردارند و برعکس حیوانات شریر و فسادانگیز در میدان اسمائی نظیر ضارّ و شدیدالمحال قرار دارند.

امّا در میان موجودات عالم فقط انسان است که می‌تواند مظهر تمامی اسماء جلال و جمال الهی باشد.

آیات مبارکه قرآن این مثلّث هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی را نشان می‌دهد، گاه به اجمال و گاه به تفصیل.

تفصیل این اسامی حُسنای الهی در جای جای قرآن کریم آمده و کلام‌الله مجید اسامی و صفات متعددی از حقّ تعالی را معرّفی کرده است امّا اجمال این اسامی در چهار مورد ذکر شده است که در این مجال فقط به ذکر آیات بسنده می‌نمائیم:

۱. «**وَللهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذينَ يُلْحِدُونَ في أَسْمائِهِ ...**»[1]

۲. «**اللهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى**»[2]

۳. «**قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى ...**»[3]

---

۱. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۸۰.

۲. سورهٔ طه، آیهٔ۸ .

۳. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۱۱۰.

۴. «هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى ...»[1]

اسماء جمال و جلال در کنار هم

«إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»

از آن‌جا که اسماء حُسنیَ وسایطی بین خدا و خلق اند، قرآن کریم در هریک از فرازهای آفرینش اسمی از اسماء حُسنیَ می‌آورد و آن اسم مبارک را به عنوان واسطه در فیض نشان داده است. در ذکر اسماء جمال، نقاط زیبای آفرینش را در منظر فطرت‌ها و عقل‌ها قرار داده است و در بیان اسماء جلال از کبریا و عظمت و قهر و غلبه خود سخن به میان آورده است.

از باب نمونه آیهٔ شریفهٔ: «إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»[2] خداوند را با سه اسم خاص یادآور شده است: الرزّاق، ذوالقوّة و المتین.

این کلام الهی، در برابر امتهای طغیانگر و متجاوزی همچون قوم فرعون، قوم عاد، قوم ثمود و قوم نوح آمده و عذاب هر قومی را یادآور می‌شود. نسبت به اولیای خدا اسم جمال آورده و در برابر دشمنان انبیا اسم جلال و قهر و قدرت را به کار برده است، و به پیامبر اسلام(صلی الله علیه و آله و سلم) راز آفرینش را که عبادت خداست متذکر می‌شود. عبادت به نفع انسان است و خداوند از عبادت بندگانش سودی نمی‌برد بلکه این بندگان هستند که از الطاف الهی بهره‌مند می‌شوند زیرا که خداوند رزّاق است و در عین حال با کمال اقتدار گردنکشان و مغروران و زورمندان را رسوا می‌سازد.

اسم مبارک «رزّاق» از اسما جمال و اسم مبارک «ذوالقوّه» از اسماء جلال است. تمام نعمت‌ها، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و وسائل زندگی همه و همه

---

۱. سورهٔ حشر، آیهٔ۲۴.

۲. سورهٔ ذاریات، آیهٔ ۵۸ .

در سایهٔ رزّاق بودن خداوند پدید آمده است. پس به دو نکته اشاره دارد، یکی مقام رزّاقیّت خدا و نیاز بندگان به او و دیگری مقابلهٔ خداوند با ادعاهای باطل و استکبار آنان.

و اسم مبارک «متین» اشاره به نظام احسن در هر دو طرف جلال و جمال و استحکام و زیبایی فعل الهی است.

یعنی رزق را با برنامهٔ منظّم و شگفت‌آور پدید می‌آورد و در عین حال مدعیان رزق را رسوا می‌سازد و تهدیدات آنان را در سرنوشت جامعهٔ بشری دفع می‌نماید. به‌کار رفتن این دو اسم مبارک ذوالقوّه و المتین در برابر نیکان و بدان، صالحان و مستکبران بسیار دقیق و بجاست، گروه اوّل را جذب و گروه دوم را دفع نموده است. اسم ذوالقوّه نسبت به صالحان اسم جمال خدا و نسبت به مفسدان به معنای جلال الهی است، همچنان‌که نام مبارک المتین دو سو دارد و به گفتهٔ حافظ:

ساقی به چند رنگ می اندر پیاله ریخت

این نقش‌ها نگر که چه خوش در کدو ببست

قرآن‌کریم در جای دیگر رزّاقیّت حقّ تعالی را محدود به مصالح و شرایط فرموده، و این محدودیت را در سایه دو اسم مبارک خداوند آورده است: «**وَلَوْ بَسَطَ اللّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ ما يَشاءُ إِنَّهُ بِعِبادِهِ خَبيرٌ بَصيرٌ**»[1] خداوند به اندیشه‌ها و خوی‌ها و رفتارهای انسان‌ها آگاه است و تمام علل و عوامل را می‌شناسد و می‌بیند.

استاد بزرگ آیت‌الله العظمی امام خمینی رضوان‌الله تعالی علیه می‌فرماید: «ذات با تعیُّنی از تَعیُّنات اسمیّه منشأ ظهور عالَمی مناسب با آن تعیُّن است. همچون تعیُّن ذات با اسم رَحْمَن جهت بسط و پدیدار شدن وجود و با اسم

۱. سورهٔ شوری، آیهٔ ۲۷ .

رحیم به منظور بسط کمال و زیبایی و با اسم قدیر برای ظهور عوالم ملکوت...» [1]

یعنی اسم مبارک رحمَن منشأ پیدا شدن عالم است و اسم رحیم منشأ زیبایی و کمال عالم است و اسم قدیر منشأ ملکوت و باطن نظام هستی است.

نام‌های مبارک «الله» در قرآن کریم با دو تعبیر آمده است:

الف. اسماء حُسنیَ:

«**اللهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی**»[2]، و چند آیه دیگر.

ب. اسماء جلال و اکرام: «**تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ**»[3]،

یعنی اسم پروردگارت سراسر خیر و برکت است و همهٔ نعمت‌های خدا رهاورد اسم جلال و جمال خداوندی است و بر پیشانی نظام هستی اسماء خدا نقش بسته است. سورهٔ مبارکهٔ الرحمن سراسر یادآور نعمت‌های خداست که همه در زیر چتر اسماء جلال و جمال قرار گرفته‌اند.

تجلّی گه جمال و گه جلال است

رخ و زلف آن معانی را مثال است[4]

---

۱. مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة، امام خمینی، ص۹۰.

۲. سورهٔ طه، آیهٔ ۸.

۳. سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۷۸.

۴. گلشن راز.

گفتار دوم

اختصاص اسم مبارک «ولیّ» به خداوند

قرآن کریم ولایت را خاصّ خداوند متعال می‌داند: به چند آیهٔ مبارکه اشاره می‌شود:

۱) «**أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِ الْمَوْتى وَهُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**»[۱]: «آیا آن‌ها (شریران و ظالمان) غیر از خدا را ولی خود برگزیدند؟! در حالی که «ولیّ» فقط خداوند است و اوست که مردگان را زنده می‌کند، و اوست که بر هر چیزی تواناست!».

۲) «**وَ هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ ما قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ**»[۲]: «او کسی است که باران سودمند را پس از آن‌که مأیوس شدند نازل می‌کند و رحمت خویش را می‌گستراند و او ولی (سرپرست) و ستوده است».

آیات مبارکه گویای این نکته است که مدبر و مالک جهان خداست و همهٔ امور به‌دست اوست و اسباب و قوانین عالم را خداوند آفریده است و تمامی آن‌ها در رابطه با خداوندند و تأثیر و نفوذ آن‌ها در سایهٔ قدرت و

---

۱. سورهٔ شوری، آیهٔ ۹.

۲. همان، آیهٔ ۲۸.

تدبیر الهی است و توان و ناتوانی اسباب ازناحیهٔ خداوند قادر است. لذا معبود و شایستهٔ پرستش اوست و بس و انسان‌ها باید از او استمداد جویند و راز لفظ «حمید» بعد از «ولیّ» در آیهٔ مبارکه همین است یعنی ثناها و ستایش‌ها و عشق‌ها همه و همه مخصوص ذات اقدس اوست زیرا اسم مبارک «الولیّ» جامع صفات جلال و جمال الهی است و فلسفهٔ تحقق اسماء مبارکه بصیر، خبیر، علیم، حکیم، عزیز، ذوانتقام، و سایر اسماء جلال و جمال همانا ولایت الهیه است و به قول معروف شاه‌بیت اسماء حُسنیَ ولایت خدا و اسم مبارک «الولیّ» می‌باشد.

۳) «**حم * عسق * كَذٰلِكَ يُوحي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكَ اللهُ الْعَزيزُ الْحَكيمُ * لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظيمُ * تَكادُ السَّماواتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَلا إِنَّ اللهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحيمُ * وَالَّذينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ اللهُ حَفيظٌ عَلَيْهِمْ وَما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكيلٍ**»[1].

«حم عسق * اینگونه خداوند عزیز و حکیم به تو و پیامبرانی که پیش از تو بودند وحی می‌کند * آن‌چه در آسمان‌ها و آن‌چه در زمین است از آن اوست و او بلند مرتبه و بزرگ است * نزدیک است آسمان‌ها (به خاطر نسبت‌های ناروای مشرکان) از بالا متلاشی شوند و فرشتگان پیوسته تسبیح و حمد پروردگارشان را بجا می‌آورند و برای کسانی که در زمین هستند استغفار می‌کنند. آگاه باشید خداوند آمرزنده و مهربان است * کسانی که غیر خدا را ولی خود انتخاب کردند، خداوند حساب همهٔ اعمال آن‌ها را نگه می‌دارد و تو مأمور نیستی که آنان را مجبور به قبول حقّ کنی».

خداوند متعال وحی می‌فرستد زیرا دارای این صفات کمالیّه است، بنابراین

---

۱. سورهٔ شوری، آیهٔ ۱ ـ ۶.

نمی‌تواند نظام هستی از وحی خالی باشد. و از آن‌جا که خداوند دارای این صفات است: العزیز، الحکیم، لَهُ ما فی الارض (المالک)، العلی، الحکیم، الغفور، الرّحیم. ولایت بر عالم وجود دارد و غیر او محتاج‌اند. و به عبارت دیگر چرا وحی و نبوت؟

زیرا خداوند دارای صفات کمالیّه است و عالم وجود ظهور اوست و نمی‌تواند بدون هدف و غرض باشد.

بنابراین وحی برای تأمین هدف آفرینش است.

چرا خداوند ولایت دارد؟ زیرا دارای اسماء حُسنیَ است و اسماء حُسنیَ یعنی ولایت داشتن بر هستی.

بنابر این اسم مبارک «الولیّ» جامع صفات کمالیّه است البتّه همهٔ اسماء حُسنیَ شؤون اسم مبارک «الله» تعالی هستند، امّا کانون صفات خداوند ولایت اوست.

این ولایت در کلام ولی خدا مشاهده می‌شود. قرآن کریم سخن یوسف علیه‌السلام را با خداوند متعال چنین بیان فرموده است:

۴) «**رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ**»[۱].

«پروردگارا! بخشی (عظیم) از حکومت را به من بخشیدی، و مرا از علم تعبیر خواب‌ها آگاه ساختی، ای آفرینندهٔ آسمانها و زمین، تو ولی و سرپرست من در دنیا و آخرت هستی، مرا مسلمان بمیران و به صالحان ملحق فرما»

حضرت یوسف علیه‌السلام فراز و نشیب‌های شگفت‌انگیزی را با خدا در میان می‌گذارد. آن‌گاه متوجه اسم مبارک «ولیّ» می‌شود و همهٔ عنایت‌ها را در سایهٔ

---

۱. سورهٔ یوسف، آیهٔ۱۰۱ .

حقیقت اسم «ولیّ» می‌شمرد. نجات از تنگنای چاه و خلاص از زندان و رسیدن به حکومت مصر و آشنایی با باطن عالم و رموز آفرینش، همه و همه را از مظاهر ولایت الهیه یاد می‌کند.

ولایت خدا یعنی هستی در دست اوست و دارای صفاتی است که آفرینش زاییدهٔ حقیقت صفت و اسم خداوند است. یوسف پیامبر علیه‌السلام دامنهٔ ولایت الهیه را به روز قیامت می‌کشاند و از ولایت خدا درخواست می‌کند که وفات او در راه خدا و تسلیم اوامر الهیه باشد و به صالحان بپیوندد. این سخن کوتاه دربارهٔ ولایت خداوند است، امّا ولایت انسان که در پی خواهد آمد.

گفتار سوم

ولایت انسان

شناخت انسان نه در قلمرو علوم است و نه در حوزه عقل و فلسفه، چه رسد به معرفت قلّه رفیع انسانیت که ولایت است، آن‌چه علم و تجربه می‌فهمد این است که:

انسان از نظر ظاهر جزئی از طبیعت است و بر اساس روش‌های علوم طبیعی، ساخت بدن و پدیده‌های زیستی و تاریخچهٔ تکامل او، تحت عنوان انسان‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و علوم طبیعی تمام نیازهای طبیعی و زیستی وی را پاسخ می‌گویند.

انسان با چنین تعریف و وصفی در میان حیوانات جای دارد و گرچه در این طبقه‌بندی نیز انسان جایگاه بالاتر و گسترده‌تری نسبت به سایر جانوران خواهد داشت امّا چنین شناختی هرچقدر نیز که دقیق و کاربردی باشد به هیچ عنوان شناسایی همهٔ انسان نیست بلکه تنها بخشی از ظاهر انسان را در بر خواهد گرفت.

تمدّن‌ها و فرهنگ‌های بشری از آغاز تا به امروز در شناخت سیر و تکامل انسان و تطوّرات آدمی در فضای ماده و طبیعت گام برداشته‌اند، و روان‌شناسان در تعریف انسان از راه روان وارد شده‌اند امّا از درک شخصیت

او غافل مانده‌اند و کاوش‌های علمی آنان پیرامون غرائز و درک‌ها و احساس‌هاست، نه شخصیت واقعی انسانی.

روان‌شناسی آکادمیک به تقلید از علوم تجربی و روش‌های آزمایشگاهی در ارائه آمار و ارقام مبدّل به علمی شده است که می‌کوشد جنبه‌هائی از انسان که امکان آزمایش آن در آزمایشگاه وجود دارد را بشناسد ... و به بررسی مکانیسم‌ها و واکنش‌سازی‌ها و غرائز می‌پردازد و از مطالعه روان انسان غافل مانده است.

در صورتی که مهم‌ترین مسألهٔ حیات و زندگی، شناخت انسان است، و شناخت او با ورود در میدان نامحدود روح میسّر خواهد بود که چنین شناختی نه به علوم‌طبیعی و تجربی بلکه به عقل وابسته است، آن هم عقلی آمیخته با وحی و الهام.

حقیقت آن است که علوم طبیعی ابتدای راه انسان را نشان می‌دهند که در جملهٔ نخست آیهٔ مبارکه مورد اشاره قرار گرفته است:

«**إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ طينٍ**»؛

خداوند به ملائکه گفت که من بشری را از گِل می‌آفرینم.

امّا علوم تجربی جملهٔ دوم را نه شنیده است و نه اگر بشنود می‌فهمد؛ بلکه عقل است که سروش «**فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي**»[1] را می‌شنود و لذّت می‌برد. و همهٔ استعدادهای انسان در جملهٔ دوم آیهٔ شریفه است نه جملهٔ اوّل، و به قول حکیم نظامی گنجوی:

تا مایهٔ طبع‌ها سرشتند   ما را ورقی دگر نوشتند
کار من و تو در این درازی   کوتاه کنم که نیست بازی

انسان می‌بایست تمام راه را طی کند تا کمال خود را دریابد نه این‌که در

۱. سورهٔ حجر، آیهٔ ۲۹ ؛ سورهٔ ص، آیهٔ ۱۷.

میان راه بماند یا باز گردد. ملّا جلال الدّین رومی این دو گروه از انسان‌ها را به دو نفر تشبیه می‌کند که یکی در فضای هستی دست به طناب گرفته پایین می‌رود و در درون چاه سقوط می‌کند و دیگری بر عکس به وسیلهٔ طناب به بالا صعود می‌نماید.

چون شدی تو روح پس بار دگر　　جوش دیگر کن ز حیوانی گذر

از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها　　در نلغزی و رَسی در منتها

مر رسن را نیست جُرمی ای عنود　　چون تو را سودای سربالا نبود[۱]

مطالعهٔ انسان و جهان نیاز انسان است و متفکّران و اندیشمندان علوم الهی جملگی برآنند. فیلسوف مشهور فرانسوی، پل فولکیه [۲] می‌نویسد:

«تفکّرات مابعدالطّبیعه؛ خود از نیازهای بحقّ و غیر قابل دفع روح انسانی است. البتّه دانشمندان می‌توانند و حتّی می‌باید که در پژوهش‌های مخصوص به خود از مسائل مهمّی که حلّ آن‌ها خارج از دائرهٔ صلاحیت تجربهٔ حسّی است موقّتاً صرف نظر نمایند، لیکن دیگر چنین نیست که بتوانند این مسائل را حذف و طرد نمایند و یا آن‌ها را مطلقاً لاینحلّ ملحوظ دارند و یا حتّی در حلّ آن‌ها انصراف قطعی حاصل کنند.

طرح این مسائل، چنان‌که در پیش نیز گفته شد و در این‌جا تکرار می‌شود، برای عالم نیز، از این جهت که عالمی است که نمی‌تواند خود را خرسند یابد مگر وقتی که به آخرین «چرا» یا به‌آخرین «چگونه» جواب داده باشد، امری است قهری. دانشمند هیأت‌شناس که توده‌ای از اجرام سحابی را در آغاز جهان قرار می‌دهد و چنین می‌پذیرد که دنیای ما در حال سرد شدن است نمی‌تواند خود را از این پرسش باز دارد که: این سحابی خود از کجا

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم (حکایت عذر گفتن کدبانو...).

2. Paul Foulquie .

آمده است؟ و این جهان چه خواهد شد وقتی دیگر حرارتی وجود نخواهد داشت؟

طرح این مسائل برای دانشمند از این رو که انسان است نیز قهری است. زیرا انسان نوعاً این حقّ را ندارد که نسبت به مسائل مهمّی که تمام حیات او بستگی به حلّ آن‌ها دارد، بی‌علاقه باشد ـ مسائل مهمّی مانند این‌که از کجا آمده‌ایم و چه هستیم و به کجا خواهیم رفت ـ زیرا چنین عدم علاقه‌ای، در واقع، خود نوعی از مذهب شکّ منافیِ با فضیلتِ اخلاقی است.

به همین جهت است که منع از تعاطی مابعدالطّبیعه مانع از طرح این مسائل نتواند شد و چنان‌که «کانت» گفته است: «این که عقل آدمی از پژوهش‌های مابعدالطّبیعه یکسر صرف نظر بتواند کرد خود امری است که هرگز نمی‌توان آن را توقّع داشت چنان‌که نمی‌توان توقّع آن را داشت که ما برای این‌که به تنفّس هوای فاسد نپردازیم قطع کامل تنفّس را بپذیریم!» «لیتره»[1] که یکی از بزرگان مذهب تحصّلی است خود مثالی است برای این احتیاج غیر قابل دفع عقل آدمی به مابعدالطّبیعه، ارنست رنان در ضمن ایراد خطابه‌ای در فرهنگستان فرانسه دربارهٔ لیتره چنین گفته است: «لیتره بزرگِ ما، تمام عمر را به خودداری از تفکّر دربارهٔ مسائل عالی و تفکّر مدام دربارهٔ آن‌ها مصروف داشت»[2].

سخن کوتاه کنیم و از فضای محدود علوم طبیعی خارج شویم و به همراه عقل حرکت کنیم و از نردبان فوق طبیعت بالا رویم، نه عقل جزوی و آمیخته با هوا و هوس، که سقوط می‌کنیم، به قول مولوی:

---

1. Littre .

۲. فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه، پل فولکیه، ص۱۶۴ ـ ۱۶۵.

عقل جزوی عقل را بدنام کرد		کام دنیا مرد را بی‌کام کرد[1]

در قرآن کریم داستان‌های فراوان از قدرت ولایت اولیای خدا می‌خوانیم که علم و فلسفه به هیچ‌وجه نمی‌فهمد و دوست هم ندارد به این راه وارد شود و در عین حال نمی‌تواند هم نپذیرد، زیرا حوادثی است که واقع شده است و قرآن کریم نقل فرموده و انسان به حکم خِرَد تسلیم آن می‌شود. به عنوان نمونه از قدرت عیسی بن مریم و آصف بن برخیا علیهما السلام یاد می‌کنیم:

«إِذْ قالَ اللهُ یا عیسَى ابْنَ مَرْیَمَ اذْکُرْ نِعْمَتِي عَلَیْکَ وَعَلى والِدَتِکَ إِذْ أَیَّدْتُکَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُکَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَکَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُکَ الْکِتابَ وَالْحِکْمَةَ وَالتَّوْراةَ وَالْإِنْجیلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ بِإِذْني فَتَنْفُخُ فیها فَتَکُونُ طَیْراً بِإِذْني وَتُبْرِئُ الْأَکْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْني وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتى بِإِذْني»[2]: «به یاد آر هنگامی را که خداوند به عیسی بن مریم گفت: یاد کن نعمتی را که به تو و مادرت بخشیدم، زمانی که تو را با روح القدس تقویت کردم که در گاهواره و به هنگام بزرگی، با مردم سخن می‌گفتی و هنگامی که کتاب و حکمت و تورات و انجیل را به تو آموختم و هنگامی که به فرمان من، از گِل چیزی به صورت پرنده می‌ساختی، و در آن می‌دمیدی، و به فرمان من، پرنده‌ای می‌شد و کور مادرزاد، و مبتلا به بیماری پیسی را به فرمان من، شفا می‌دادی و مردگان را نیز به فرمان من زنده می‌کردی و هنگامی که بنی‌اسرائیل را از آسیب رساندن به تو بازداشتم در آن موقع که دلایل روشن برای آن‌ها آوردی، ولی جمعی از کافران آن‌ها گفتند: اینها جز سِحر آشکار نیست».

خداوند متعال به معجزات و کرامات حضرت مسیح علیه السلام اشاره فرموده است چون آفریدن مرغ و شفای کور مادرزاد و پیس و زنده نمودن مردگان به

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم؛ «تفاوت عقول در اصل فطرت...».

۲. سورهٔ مائده، آیهٔ ۱۱۰.

اذن خداوند متعال.

این معجزات همان ولایت؛ و ظهور اسماء حُسنیَ به دست حضرت عیسی علیه السلام است، یعنی ظهور خالق و محیی و شافی و این گونه تجلّی که قدرت ولایت است در انحصار پیامبران نمی‌باشد بلکه اوصیا علیهم السلام هم چنین ولایت و قدرتی را دارند مانند: قدرت وصی سلیمان پیامبر جناب آصف بن برخیا به گفته روایات در آیهٔ مبارکه:

«**قالَ الَّذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتابِ أَنَا آتيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ قالَ هذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَني أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّما يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَريمٌ**»[1]: «امّا کسی که دانشی از کتاب آسمانی داشت گفت: پیش از آن‌که چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد، و هنگامی که سلیمان آن تخت را نزد خود ثابت و پابرجا دید گفت: این از فضل پروردگار من است، تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را بجا می‌آورم یا کفران می‌کنم؟ و هرکس شکر کند، به نفع خود شکر می‌کند و هرکس کفران نماید (به زیان خویش نموده است) که پروردگار من، غنیّ و کریم است».

آن کسی که علمی به کتاب داشت به سلیمان علیه السلام گفت من تخت بلقیس را قبل از این‌که نگاهت به تو برگردد و در کمتر از یک چشم به هم زدن نزد تو حاضر می‌کنم. این تسلّط بر نظام طبیعت را ولایت گویند.

اساس ولایت، قرب به خداوند است

یادمان هست در آغاز بحث گفتیم در درک و فهم معنای انسان به‌ویژه نقطه رفیع انسانیت که ولایت است باید از طبیعت و آن‌چه اطراف ماست

---

۱. سور نمل، آیهٔ ۴۰.

خارج شویم و در فضای دیگری برویم و به قول حافظ:

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس

که در سراچهٔ ترکیبْ تختهبند تنم

در هر حال، اساس و ریشه ولایت همانا نزدیک شدن به خداست، این قرب و نزدیک شدن نه نزدیک شدن بدن‌ها و مسافت‌ها است، بلکه نزدیک شدن روح و اندیشه است به خدا، یعنی به اسماء حُسنیَ و شناخت خدا، و این‌جا سخن فراوان است و هر گروهی از دانشمندان به شکلی از قُرب و بندگی خدا گفته‌اند:

راغب اصفهانی می‌نویسد: کلمه «الولاء» و «التوالی» عبارت است از دو چیز یا بیشتر که در کنار هم یا پشتِ سر یکدیگر قرار گیرند و فاصله‌ای بین آن‌ها وجود نداشته باشد[1].

وشیخ عارف عبدالرّزّاق کاشانی می‌نویسد: «ولایت، نقطه اعتدال تحقّق اسماء حُسنیَ در نظام آفرینش است»[2].

یعنی تمام اسماء حُسنیَ در شعاع ولایت تحقّق می‌یابد و به عبارت دیگر، مرکز دایرهٔ اسماء جلال و جمال خداوندی اسم مبارک «الولیّ» می‌باشد و در اسماء جلال و جمال به هم می‌رسند و لطف و قهر یکی می‌شود. وی در ولایت رسول خدا صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم می‌گوید:

«الولایة عبارة عن التّحقّق بحقیقةالنّقطة الاعتدالیّة المنسوبة إلی کلّیّات الأسماء والحقائق الإلهیّة»، ولایت، تحقّق نقطه اعتدال است و اسماء حُسنیَ و نظام معقول به شکل نظام آفرینش نمایش می‌یابد، چون وجود رسول اکرم اسلام

۱. مفردات الفاظ القرآن.

۲. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، کمال الدین عبدالرزّاق کاشانی، ص۵۹۶.

که نقشه اسماء جلال و جمال در روی زمین است[۱].

وی همچنین می‌نویسد: «الوليّ من يلي الحقّ ويليه يرفع الحجب ويسمع كلام الحقّ ويعيه»[۲] یعنی بین خداوند و ولی او حجاب‌ها برداشته شده است و ولی خدا وصل به حقّ است و حقّ متعال وصل به اوست و کلام حقّ را می‌شنود. لذاست که قدرت و تدبیر خدا و مدبّر عالم هستی در ولی خدا انعکاس می‌یابد و او از قدرت ولایت تکوینی و تشریعی برخوردار شده و فلسفه قدرت انبیا و اوصیا علیهم‌السلام همین وصل و قرب الهی است. و همهٔ داد و ستدها با خداوند از این نقطه است و منشأ کرامات و معجزات در این جاست.

و به همین نکته حدیثِ شریفِ منقول از امام صادق علیه‌السلام اشاره دارد که فرموده: «**العُبُوديَّةُ جوهَرَةٌ كُنهُهَا الرُّبُوبيَّةُ**»[۳]، یعنی: «عبودیّه انسان را به خدا می‌رساند».

حکیم ملّاهادی سبزواری در شرح حدیث شریف می‌نویسد: «منزلة الأسماء منزلة الرّبوبيّة»[۴]. یعنی عبادت، انسان را در مرتبه اسماء الحسنیَ بالا می‌برد. به طوری که در ظلّ و سایهٔ اسماء خداوند می‌ایستد و این همانا نقطهٔ رضا و قبول و تسلیم است.

خلاصه؛ بندگیِ خدا کلید موفّقیّت‌ها است. نمازگزار رو به خداوند می‌گوید: «**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**»، استعانت بدون عبادت ممکن نیست زیرا عبادت وسیلهٔ نزول فیض خداوند است و این حدیث قدسی را شیعه و سنّی

---

۱. تفصیل و بسط کلام در گفتار چهارم همین فصل خواهد آمد.
۲. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، کمال الدین عبدالرزّاق کاشانی، ص۵۹۶.
۳. التفسير الأصفی، فیض کاشانی، ج۲، ص۱۱۲۱.
۴. تفسير القرآن، صدر المتألّهين، ج۳، ص۴۸۵، تعلیقات حکیم سبزواری.

نقل نموده‌اند:

«لا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدي بِالنَّوَافِلِ حَتّی أَحْبَبْتُهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَيَدَهُ وَرِجْلَهُ»[1].

اطاعت خدا در انجام وظایف موجب قرب و نزدیک شدن به اوست، به طوری که گوش و چشم و دست و پای انسان خدائی می‌شود، نور ولایت در انسان تابش می‌کند و به مقام ولی الله می‌رسد[2].

همان طور که مسافر از نقطه‌ای به نقطه دیگر سفر می‌کند همچنین انسان از عالم طبیعت و خلق به ماورای طبیعت و حقّ حرکت می‌نماید و در این راستا به مقام ولایت و قرب و خدائی‌شدن می‌رسد.

یعنی انسان در دیدن‌ها و شنیدن‌ها از حصار طبیعت برون می‌رود و عالم و نظام آفرینش را تماشا می‌کند و این قرب به خدا و دیدن حقایق جهان همانا مقام ولایت است.

اساس و محور سخنان علمای اخلاق همین نقطه است، به عنوان نمونه سخنی از عارف و محقّق بزرگوار، مولی محمّد مهدی نراقی در کتاب ارزشمند جامع السّعادات می‌آوریم که می‌نویسند: «انسان دراثر کسب کمالات و اطاعت خدا به نقطه‌ای می‌رسد که بخش روحانی بر بخش جسمانی غالب آید، و تیرگی‌ها و کدورت‌های طبیعت را از جان خود بزداید، و آثار روحانی از قبیل علم به حقایق اشیا و انس و محبّت نسبت به خدای تعالیَ و آراستگی به فضائل و صفات نیک در او پدیدار شود، و در این حال به سبب غلبه و پیروزی جنبهٔ روحانی‌اش در ملأ أعلیَ جای می‌گیرد و لطائف حکمت را از آنان استفاضه می‌کند و به نور الهی روشن و

---

۱. صحیح بخاری، ج۷، ص۱۹۰.

۲. تفسیر القرآن، صدرالمتألّهین، ج۵، ص ۳۸.

تـابناک مـی‌گردد. و ایـن حـال بـرحسب دفـع وابـستگی‌ها و عـلائق جسمانی افزوده می‌شود تـا آن‌جا که هـمهٔ پـرده‌های ظلمانی طبیعت از او برداشته می‌شود و تمامی پوششهای مادّی از او کنار می‌رود. از همهٔ دردها و حسرتها آزاد و رها می‌گردد و به ذات خود برای همیشه مسرور و شادمان خواهد بود، و از فیوضات نور اوّل که به او پرتو می‌افکند خوشحال و مبتهج می‌باشد. و سرور و شادی او جز به آن ذات نخواهد بود و به چیزی جـز آشـکار سـاختن حـکمت حـقیقی در مـیان أهـل آن خـرسند و مـبتهج نیست»[1].

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دربارهٔ أمیرالمؤمنین علیه‌السلام فرموده:
«لا تَسُبُّوا عَلِيّاً، فَإِنَّهُ مَمْسُوسٌ فِي ذَاتِ اللهِ»[2].

و سرّ این‌که اولیای خدا اندوه و خوف در دنیا و آخرت ندارند همین

---

۱. جامع السّعادات، محمّد مهدی نراقی، ج ۱، ص ۳۴ ـ ۳۵، «قد ظهر بما ذكر أنّ الإنسان ذو جنبة روحانيّة يناسب بها الأرواح الطيّبة والملائكة القادسة ، وذو جنبة جسمانيّة يشابه بها السباع والأنعام، فبالجزء الجسماني أقيم في هذا العالم الحسّي مدّة قصيرة، وبالجزء الروحاني ينتقل إلى العالم العلوي، ويقيم فيه أبداً في مصاحبة الأرواح القدسيّة، بشرط أن يتحرّك بقواه نحو كمالاتها الخاصّة، حتّى يغلب الجزء الروحانيّ على الجسمانيّ وينفض عن نفسه كدورات الطبيعة، وتظهر فيه آثار الروحانيّات من العلم بحقائق الأشياء والأنس بالله تعالى والحبّ له والتحلّي بفضائل الصفات. وحينئذٍ يقوم بغلبة روحانيّته بين الملأ الأعلى يستمدّ منهم لطائف الحكمة. ويستنير بالنور الإلهي ويزيد ذلك بحسب دفع العلائق الجسميّة، حتّى إذا ارتفعت عنه حجب الغواسق الطبيعيّة بأسرها، وأزيلت عنه أستار العوائق الهيولانيّة برمّتها، خلّي عن جميع الآلام والحسرات، وكان أبداً مسروراً بذاته ، مغتبطاً بحاله، مبتهجاً بما يرد عليه من فيوضات النور الأوّل، ولا يسرّ إلّا بتلك اللذّات، ولا يغتبط إلّا بها، ولا يهش إلّا بإظهار الحكمة الحقّة بين أهلها، ولا يرتاح إلّا بمن ناسبه وأحبّ الاقتباس منه».

۲. مناقب آل أبی‌طالب، ابن شهر آشوب، ج۳، ص ۲۱. و بحار الأنوار، علّامه مجلسی، ج۳۹، ص۳۱۳.

است که فقط برای خدا استقلال قائل‌اند و به چیزی دیگر نمی‌اندیشند و در یک جمله ولی خدا شبیه خداوند است به این معنا که صفات خدا در وی بروز و ظهور دارد، و قدرت ولایت از همین نقطه است و به همین تشبیه علمای اخلاق اشاره نموده‌اند، از جمله مرحوم مولی محمّد مهدی نراقی می‌گوید: «حکما تصریح کرده‌اند که بالاترین مرتبهٔ سعادت این است که انسان در صفات خود به مبدأ تشبّه کند: به این معنی که فعل زیبا از این جهت که زیباست از او صادر شود نه برای غرض و هدف دیگری از قبیل جلب نفع و دفع ضرر. و این هنگامی تحقّق می‌یابد که حقیقت وی، که از آن به عقل الهی و نفس ناطقه تعبیر می‌شود، خیر محض گردد به این نحو که از همهٔ پلیدی‌های جسمانی و آلودگی‌های حیوانی پاک شود و چیزی از عوارض طبیعی و خیالات و اوهام نفسانی پیرامون او جولان ندهد، و وجودش از انوار الهی و معارف حقیقی پُر و سرشار شود و به حقایق واقعی یقین داشته باشد، و چنان عقل محض شود که همهٔ معقولاتش مانند قضایای اوّلی (بدیهی و ضروری) گردد، بلکه ظهور آن‌ها شدیدتر و انکشاف آن‌ها تمام‌تر باشد. و در این هنگام است که خدای سبحان برای او در صدور افعال اُسوهٔ نیکوست، و افعال او الهی می‌گردد یعنی شبیه به افعال خدای‌تعالی خواهد شد، چرا که حُسن و خوبیِ صِرف او مقتضیِ بروز حُسن، و جمال محضِ او مصدر ظهور جمیل است بدون آن‌که به سببی خارجی نیاز باشد. بنابر این ذات او غایت فعل اوست و فعل او عین غایت و غرض اوست. و هرچه بالذّات و به قصد اوّل از او صادر می‌شود همانا به خاطر ذاتش صادر می‌شود. هرچند از آن فعل فوائد بسیار بالعرض و به قصد دوم به دیگران تراوش و سرایت می‌کند. و گفته‌اند که وقتی انسان به این

مرتبه برسد به بهجت الهی و لذّت حقیقیِ ذاتی نائل آمده است[۱].

امام علی علیه‌السلام نمونه‌ای از مظهر جمال و جلال در تاریخ

نقطهٔ اعتدال اسماء جمال و جلال یا لطف و قهر خدا را در شخصیت والای امام علی علیه‌السلام چنین می‌بینیم: «**السَّلامُ عَلی قَسِیمِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، السَّلامُ عَلی نِعْمَةِ اللهِ عَلَی الْأَبْرَارِ وَنِقْمَتِهِ عَلی الْفُجَّارِ**»[۲].

سرّ اینکه آن حضرت قَسیم بهشت و دوزخ است چون مظهر تامّ اسماء حُسنیَ و نقطهٔ اعتدال اسماء جلال و جمال در عالم وجود است، حلیم و حکیم و رحیم و رحمان و رؤوف را در تقسیم بهشت و نعمت‌های خداوندی نشان می‌دهد. و آن‌جا که آتش جهنّم مطرح است، اسماء جلال خداوند در چهرهٔ این انسان نامتناهی نمایان است.

آری، أمیرمؤمنان علیه‌السلام نعمت است و نقمت، بهشت است وجهنّم؛ بر خوبان نعمت و بهشت و بر ناپاکان نقمت و جهنّم. و صفات متضادّ را در شخصیت والای خود جمع نموده است، انبیا و اولیای بزرگ انسان‌های استثنائی هستند که با میزان و معیارهای متعارف سنجیده نمی‌شوند،

۱. جامع السّعادات، محمّد مهدی نراقي، ج۱، ص۴۰ ـ ۴۱ : «صرّح الحكماء بأنّ غاية المراتب للسعادة أن يتشبّه الإنسان في صفاته بالمبدأ : بأن يصدر عنه الجميل لكونه جميلاً ، لا لغرض آخر من جلب منفعة ، أو دفع مضرّة ، وإنّما يتحقّق ذلك إذا صارت حقيقته المعبّر عنها بالعقل الإلهي والنفس الناطقة خيراً محضاً، بأن يتطهّر عن جميع الخبائث الجسمانية ، والأقذار الحيوانية ، ولا يحوم حوله شيء من العوارض الطبيعيّة، والخواطر النفسانيّة ، ويمتلئ من الأنوار الإلهيّة ، والمعارف الحقيقيّة ، ويتيقّن بالحقائق الحقّة الواقعيّة ، ويصير عقلاً محضاً بحيث يصير جميع معقولاته كالقضايا الأوّليّة ، بل يصير ظهورها أشدّ ، وانكشافها أتمّ ، وحينئذٍ يكون له أسوة حسنة بالله سبحانه ، في صدور الأفعال وتصير إلهيّة أي شبيهة بأفعال الله سبحانه في أنّه لصرافة حسنة يقتضي الحسن ، ولمحوضة جماله يصدر عنه الجميل».

۲. بحار الأنوار، علامه مجلسی، ج۹۷، ص ۳۰۵ ؛ مفاتیح الجنان، زیارت ششم أمیرالمؤمنین علیه‌السلام .

مخصوصاً أمیرالمؤمنین علیه السلام که ولی الله الأعظم است. و صفات لطف و قهر در شخصیت آن حضرت با هم است؛ و در آخرت سرنوشت انسان‌ها را از خوب و بد رقم می‌زند. هم جلال خدا را نشان می‌دهد و هم جلال، هم لطف را و هم قهر را، لذاست که جاذبهٔ او جاذبهٔ خدا؛ و دافعهٔ او نیز دافعهٔ خداست. و به قول مولوی:

تا أحبّ لله آید نام من　　　تا که ابغض لله آید کام من

بُخل من لله عطا لله و بس　　　جمله للهام نِیَم من آنِ کس[1]

جذب او، طرد او، زبانه ترازوی توحید است.

تو ترازوی اَحَدخو بوده‌ای　　　بل زبانه هر ترازو بوده‌ای

چشم تو ادراک غیب آموخته　　　چشم‌های حاضران بردوخته[2]

روزی در بیروت با جُرج جُرداق مسیحی؛ نویسندهٔ کتاب صوت العدالة الإنسانیّة گفتگویی داشتم، به ایشان گفتم: مظهر اسماء جلال و جمال خداوند در هر عصر و زمان باید در روی زمین وجود داشته باشد و اینک حضرت مهدی علیه السلام است، و نمی‌توانیم زمان و مکانی را از انسان کامل خالی بدانیم.

و این‌که شما دربارهٔ امام علی علیه السلام کتاب می‌نویسید و نام آنرا صوت العدالة الإنسانیّة می‌گذارید سرّ این همهٔ فضائل این است که آن حضرت تبیین و تفسیر عملی اسماء حُسنیَ است، و تابش اسماء جلال و جمال خدا مستمرّ است و کانون آن امروز ولی خداست که زنده و از دیدگان پنهان است و شما مسیحیان او را عیسی علیه السلام می‌دانید و به انتظار او هستید و امّت اسلام در انتظار امام مهدی علیه السلام به سر می‌برد و همین صفات برجسته از او نمایان

---

۱. مثنوی معنوی.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، حکایت گفتن أمیرالمؤمنین علی علیه السلام با قرین خود...

خواهد شد و در آن روز به راستی صوت العدالة الإنسانيّة، جامعهٔ جهانی را از خواب گران بیدار خواهد کرد.

و در معارف دین به امام زمان چنین خطاب می‌نماییم: «**السَّلامُ عَلی رَبیعِ الأَنَامِ وَنَضْرَةِ الْأَیَّامِ، السَّلامُ عَلی صَاحِبِ‌الصَّمْصَامِ، السَّلامُ عَلی الْقَائِمِ الْمُنْتَظَرِ وَالْعَدْلِ الْمُشْتَهَرِ!**»: «سلام بر بهار زندگی بشر؛ و روزگار سرسبز و خرّم، سلام بر صاحب شمشیر قدرت و سلام بر عدل جهانی!».

خوشبختانه «جُرج جُرداق» این فلسفه را پذیرفت، و این‌که وجود ولی در هر عصر منطقی و ضروری است و در نهایت این جمله را هم گفت: «آن چه از انسان‌های الهی در تاریخ شنیده‌ایم «**حَسَنَةٌ مِنْ حَسَناتِ عَلِي**» بوده‌اند».

گفتار چهارم

ولیّ عصر، نقطه اعتدال در روی زمین

در این فصل گفته شد که ذات حقّ تعالی در اسماء جمال و جلال خود ظهور می‌یابد و اسم مبارک «خالق» «حکیم» «رحیم» و سائر اسماء الهیّه ظهور خداوندند و هر موجود از موجودات جهان قوی‌تر و غنی‌تر باشد از اسماء حُسنای بیشتری بهره گرفته است، مثلاً جمادات از اسم مبارک خالق بهره می‌برند نه اسم محیی و ممیت بر خلاف گیاهان. و تنها موجودی که در سایهٔ اسماء فراوان خداوندی قرار دارد انسان است. البتّه انسانی که به خداوند نزدیک است.

ز اسمای جمالی گشته پیدا	ملک‌های ثواب حقّ تعالیَ
شد اسمای جلالی را مظاهر	ملک‌های عذاب ربّ قاهر
بدین منوال ربّ هر یک اسمی	ز لطف و قهر حقّ بگرفته قسمی
جز آدم کو به هر دو دست معبود	برای اسم اعظم گشت موجود
کزو ظاهر شود مجموع اسما	ز مرآتش کند جلوه مسمّا

و مهم‌ترین‌اسماء و صفات الهیّه اسم مبارک «ولیّ» است و هیچ موجودی از این اسم مقدّس نمی‌تواند حکایت کند مگر ولی خدا، که نقطهٔ اعتدال اسماء جمال و جلال خداوند و معتدل‌ترین انسان روی زمین می‌باشد، زیرا

ولی عصر دارای سه امتیاز است:

۱) قرب کامل به خداوند،

۲) قدرت تصرّف در طبیعت.

۳) حفظ شریعت و نظام اسلام به عنوان امام و حجّت خدا.

و اگر زمین از چنین انسانی خالی باشد اسم مبارک «هو الولی» در جهان بدون مظهر خواهد ماند.

توضیح مختصری از اعتدال و مثال‌هایی از آن

اعتدال در لغت به معنای: عدالت، راستی، میانه‌روی، میانه حال بودن در کمیّت و در کیفیّت می‌باشد.

اعتدال در موارد مختلف به کار رفته است مانند:

اعتدال روز و شب، یعنی تساوی شب و روز که هر کدام دوازده ساعت است.

اعتدال مزاج: حالت سلامت.

اعتدال هوا در گرمی و سردی.

در علم هیأت اصطلاح اعتدال ربیعی و خریفی به کار رفته است ـ ربیع یعنی بهار و خریف یعنی پاییز ـ اعتدال بهاری نقطه‌ای از نقاط تقاطع دائرة البروج و معدل النّهار است که خورشید در حرکت ظاهری خود از جنوب استوای زمین به جانب شمال آن از آن نقطه می‌گذرد، عبور خورشید از اعتدال ربیعی تقریباً در اوّل فروردین است و آن در نیم‌کرهٔ شمالی زمین مقارن اوّل بهار است[1].

---

۱. دائرة المعارف فارسی، غلامحسین مصاحب، انتشارات امیرکبیر.

اعتدال در علم اخلاق

اعتدال انسان در اثر حکومت عقل بر شهوت و غضب حاصل می‌گردد، و تمام حرکات آدمی در کنترل عقل قرار می‌گیرد و هر کار و تصمیم انسان با امر و نهی انجام می‌پذیرد.

عالم بزرگ و ربّانی، مولا محمّدمهدی نراقی رحمه‌الله می‌نویسد: «**العدالة أشرف الفضائل وأفضلها ـ إلی أن قال: ـ ولذا قال أفلاطون الإلهي: «العدالة إذا حصلت للإنسان أشرق بها کلّ واحد من أجزاء نفسه ویستضيء بعضها من بعض، فتنهض النّفس حينئذٍ لفعلها الخاصّ علی أفضل ما يكون، فيحصل لها غاية القرب إلی مُبدعها سبحانه**»»[1].

و جان کلام اینکه عدالت قلّهٔ انسانیت و غایت قرب به خدای متعال است.

و در معنای ولایت سخنی از حکیم عارف ملّا عبدالرّزّاق کاشانی آوردیم که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقطهٔ اعتدال اسماء الله است. و این سخن را در تبیین ولی خدا بسط می‌دهد، بنابر این امام عصر ـ أرواحنا فداه ـ در ظلّ و سایهٔ اسماء الهیّه قرار دارد. حافظ این معنی را زیبا سروده است:

روی تو مگر آینهٔ لطف الهی است
حقّا که چنین است و درین روی و ریا نیست

باز آی که بی روی تو ای شمع دل‌افروز
در بزم حریفان اثر نور و صفا نیست

---

۱. جامع السّعادات، ج۱، ص ۱۱۱.

اشکال مهم و پاسخ دقیق

ممکن است گفته شود وجود انسان به عنوان ولی خدا و مظهر تامّ اسماء حُسنیَ در همهٔ اعصار و زمان‌ها، مشروط به وجود استعداد و شرایط خاصی است که تحقّق آن‌ها به طور مستمر و در همهٔ زمان‌ها ضرورت ندارد. بنابراین وجود انسان معصوم در هر عصر و زمان از استدلال منطقی برخوردار نیست همان‌طور که قاعدهٔ امکان اشرف نیز تنها در انواع جاری است نه در اشخاص، زیرا اشخاص منوط به استعداد و عوامل زمان و مکان می‌باشند.

پاسخ به سؤال فوق با اشاره به نکات زیر روشن می‌شود:

۱. اثبات صفات و اسماء حُسنیَ برای خداوند عقلی است همان‌طور که اثبات خدا از نظر عقل و فطرت بدیهی و مستدل می‌باشد.

۲. ظهور اسماء حُسنیَ به معنای تحقّق آفرینش با همهٔ زیباییها و حکمت‌هاست و این نیز امری است مشهود و غیرقابل انکار.

۳. انعکاس این ظهور در نظام خلقت و تفسیر عملی اسماء حُسنیَ در آفرینش است و همان‌طور که انعکاس ناقص در موجودات مشهود است انعکاس تامّ نیز باید تحقّق‌پذیر باشد. البتّه در حدّی که ممکن‌الوجود می‌تواند آن را منعکس نماید، و این است معنای ولایت و ولی خدا، و به عبارت دیگر ظهور و مظهر نیاز به استعداد و شرایط زمان و مکان ندارد و به عبارت سوم آن‌چه خدای متعال در خلقت لازم شمرده است با آن‌چه منوط به شرایط و استعداد مقرّر داشته است متفاوت است. در دستهٔ نخست قدرت خداوند بدون قید و شرط و در دستهٔ دوم براساس شرایط و حدودی است که خود مقرّر فرموده است. و به قول ملّای رومی:

چارهٔ آن دل عطای مبدلیست   داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست   داد لُبّ و قابلیت هست پوست

صد هزاران معجزات انبیا | کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب، تصریف خداست | نیست‌ها را قابلیت از کجاست
قابلی گر شرط فعل حقّ بدی | هیچ معدومی به هستی نامدی
سنّتی بنهاد و اسباب و طرق | طالبان را زیر این ازرق تتق
بیشتر احوال بر سنّت رود | گاه قدرت خارق سنّت شود
چون سبب نبود چه ره جوید مرید؟ | پس سبب در راه می‌آید پدید
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن | تا حجب را برکند از بیخ و بن[۱]

قرآن کریم، آن‌جا که حدیث خلافت الهی انسان را بازگو می‌نماید، از این ملازمه خبر داده است. انسان با کمک دلیل عقل می‌فهمد که راهنمایی لازم دارد که همان شرع و قانون الهی است تا بتواند با عصای وحی و دین به قلّهٔ معرفت و شناخت قدم بگذارد. قرآن کریم حدیث آفرینش انسان را از خلیفة اللهی انسان بر روی زمین آغاز نموده است تا یادآور این مطلب باشد که خلیفه باید مستخلفٌ عنه را نشان دهد و الا خلیفه و جانشین حقیقی نیست و فلسفهٔ «**إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**»[۲] همین نکته است. اقبال لاهوری چه نیک سروده است:

مدّعای عَلَّم الأَسماستی | سِرّ سُبحانَ الَّذی أسراستی
از عصا دست سفیدش محکم است | قدرت کامل به علمش توأم است
ذات او توجیه ذات عالم است | از جلال او نجات عالم است
نوع انسان مزرع و تو حاصلی | کاروان زندگی را منزلی[۳]

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم (در بیان آن‌که عطای حقّ و قدرت موقوف قابلیت نیست...)
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۰.
۳. دیوان اقبال لاهوری، ص۱۰۶.

لزوم ولیّ خدا و نقطهٔ اعتدال در سخن فخررازی بر اساس استقراء در موجودات

مفسّر و متکلّم بزرگ مسلمان، امام فخر رازی با نگاهی متفاوت، ضرورت وجود انسان کامل و معصوم را در همهٔ اعصار اثبات نموده است.

این متفکّر و اندیشمند در کتاب المطالب العالیة من العلم الإلهي[1] در مبحث لزوم نبوت، پس از آن‌که طریق معمول متکلمین در اثبات نبوت از طریق معجزات را تأیید می‌نماید به قدرت انبیا در تکمیل انسان‌های ناقص می‌پردازد و می‌نویسد که اگر ما راه حق و باطل را بشناسیم آن کس را که از نظر فکری حقایق عالم برایش روشن گردیده است و از جهت عمل نیز دارای ملکهٔ اعمال صالحه است و خلق و خویی الهی و اُخروی دارد و انسان‌های دیگر را نیز به سوی حق و حقیقت دعوت می‌نماید به عنوان پیامبر خدا و راهنمای شریعت آسمانی می‌دانیم.

فخر رازی برای توضیح مقصودش به درجات مختلف فهم انسان‌ها و عمل آن‌ها به راستی اشاره کرده و بیان می‌دارد که درجهٔ اختلاف بین انسان‌ها در درک حقیقت و عمل به آن نامتناهی و نامحدود است که این شدت و ضعف در میان افراد مختلف امر واضح و روشنی است. از سوی دیگر این مراتب دارای دو جانب بالاترین و پایین‌ترین است. چه بسا افرادی را می‌بینیم که نزدیک به درندگان، خوکان و خران هستند و از سوی دیگر اشخاصی قرار دارند که دارای اندیشه‌هایی عالی و خلق و خویی انسانی و رفتاری پاک و پاکیزه می‌باشند و گویا به ملائکه و فرشتگان شباهت یافته‌اند.

خلاصه این‌که نقصان و کمال درجات مختلفی دارد و برخی از کمال کمتر و برخی از کمال بیشتری برخوردارند. امّا همان‌طور که نقصان برخی

---

۱. المطالب العالیة، فخر رازی، ج۸، ص ۱۰۳ـ۱۰۸، القسم الثانی من کتاب النبوّات.

افراد در نهایت شدت است باید در برابرش انسانی که از هر جهت به کمال رسیده نیز وجود داشته باشد. فخر رازی برای اثبات این مقدّمه به استقراء تمسک می‌جوید و پس از بیان اقسام جسم و این‌که حیوان در بین انواع مختلف آن از شرافت بیشتری برخوردار است در میان اصناف و انواع حیوان، انسان را صاحب بالاترین شرافت می‌داند. انسان‌ها نیز دارای درجات متعددی‌اند که برخی نسبت به برخی دیگر از شرافت بالاتری برخوردارند[1] که بدون شک در این میان شخص واحدی هست که دارای بیشترین فضل و کمال ممکن باشد که به اعتقاد فخر رازی چنین انسانی بالضروره در هر دوره‌ای وجود دارد. به عبارت دیگر تا انسان‌ها هستند بهترین و کامل‌ترین انسان نیز وجود خواهد داشت.

«بنابراین اثبات شد که وجود شخص واحدی در هر دور که افضل و اکمل انسان‌ها از جهت قوهٔ نظری وعملی باشد ضروری است»[2].

قطب عالم و صاحب الزّمان ـ أرواحنا فداه ـ در تفکّر فخر رازی

فخر رازی این انسان کامل را همان شخصی می‌داند که صوفیه به او لقب «قطب عالم» را داده‌اند که مقصود اصلی عالم اجسام همو است و شیعهٔ امامیه نیز او را امام معصوم می‌دانند و القاب «صاحب‌الزّمان» و «غایب» را برای او برگزیده‌اند که از نظر فخر رازی شیعیان در هر دو لقب صادق می‌باشند زیرا خالی بودن از نقایص مساوی با عصمت از اشتباه و گناه است

---

۱. فخر رازی در این‌جا افضل اصناف انسان‌ها را ساکنین ایرانشهر معرّفی می‌کند. المطالب العالیة، ج۸، ص ۱۰۵.

۲ . همان؛ «فعلی هذا قد ثبت أنّه لابدّ وأن يحصل في كلّ دور شخص واحد هو أفضلهم وأكملهم في القوّة النّظريّة والعمليّة».

و چون این شخص مقصود نهایی خلقت عالم است صاحب‌الزمان نیز خواهد بود. عبارت فخر رازی چنین است:

«و گروهی از شیعیان امامی او را «امام معصوم» می‌نامند و گاهی نیز نام «صاحب الزمان» بر وی می‌نهند و معتقدند که او غایب است و در هر دو وصف صادق‌اند زیرا چون او خالی از نقائصی است که در دیگران است معصوم از آن نقائص نیز خواهد بود و نیز او صاحب زمان است چنان‌که تبیین کردیم که مقصود اصلی در این زمان هموست و دیگران اتباع اویند و او همچنین از دید خلق غایب است ... »[۱].

فخر رازی این بیان خود را کلام معقولی می‌داند که براساس استقراء مرتب شده و مفید علم قطعی و یقینی است.

«پس این کلامی معقول است که بر استقراء مفید قطع و یقین مبتنی است»[۲].

همان‌طور که ملاحظه شد فخر رازی برای اثبات لزوم انسان کامل در همهٔ اعصار به استقراء تمسک نموده است امّا ترجیح دادیم تا کلام فخر در ضرورت وجود انسان کامل به عنوان صالح‌ترین و کامل‌ترین و تربیت‌کنندهٔ سایر انسان‌ها که به صراحت بدان اعتراف می‌نماید را در فصل اسماء الحسنی بیاوریم تا با سایر مباحث مطروحه تناسب بیشتری داشته باشد.

---

۱. همان، ص۱۰۶؛ «وجماعة [من] الشيعة الامامية يسمونه بالإمام المعصوم. وقد يسمّونه بصاحب الزّمان. ويقولون بأنّه غائب ولقد صدقوا في الوصفين أيضاً لأنّه لمّا كان خالياً عن النّقائص الّتي هي حاصلة في غيره كان معصوماً من تلك النّقائص وهو أيضاً صاحب الزّمان لأنّا بيّنّا أنّ ذلك الشّخص هو المقصود بالذّات في ذلك الزّمان وما سواه، فالكلّ أتباعه وهو أيضاً غائب عن الخلق...» .

۲. المطالب العالية، فخر رازی، ج۸، ص ۱۰۶؛ «فهذا كلامٌ معقولٌ مرتّبٌ على الاستقراء الّذي يفيد القطع واليقين».

اقسام سه گانه انسان‌ها در جامعۀ بشری

فخر رازی در ادامه جامعۀ بشری را به سه دسته تقسیم می‌نماید:

۱. انبیا و پیامبران: که حاملان وحی الهی برای بشریّت‌اند و چون خورشید در جهان می‌تابند. نبوت در هر دوره و زمان نیست بلکه (نبی) پس از هزار سال یا کم یا بیش مبعوث می‌شود.

۲. اصحاب ادوار یعنی انسان‌هایی کامل که در همۀ ادوار هستند و چون ماه از خورشید استضائه می‌کنند و نور می‌گیرند و این انسان کامل امام است و قائم مقام نبی و مقرّر شریعت است.

۳. دستۀ سوم عامۀ خلق هستند که بدون شک عقل‌های ایشان از نور عقل‌های اصحاب ادوار تکامل می‌یابد و تقویت می‌گردد. در این‌جا مناسب است متن عبارت فخر رازی را بیاوریم:

«پس با این مقدّمات ثابت شد که در هر زمانی بالضروره شخصی متّصف به صفات کمال هست و نیز در این ادوارِ به‌هم‌پیوسته زمانی باید باشد که شخص واحدی که او افضل از همۀ آنانی ـ که هر یک صاحب دور خود و یگانۀ عصر خود اند ـ می‌باشد و این دور که مشتمل بر چنین شخصی است در هر هزار سال، یا بیش یا کم، فزون از یکی نخواهد بود. پس این شخص همانا رسول اعظم و نبی گرامی و وضع‌کنندۀ شرایع و هادی به حقایق است و نسبتش به سایر صاحبان زمان همانند نسبت شمس است به دیگر ستارگان.

پس ضروری است در کنار صاحب هر عصر، انسانی هم باشد که نزدیک‌ترینشان از جهت صفات کمالی به صاحب دور باشد، پس نسبت چنین شخصی به او همانند نسبت ماه است به خورشید و همو قائم مقام نبی و مقرّر شریعت است.

اما نسبت باقی انسان‌ها به صاحب دور اعظم، نظیر نسبت ستاره‌ای از ستارگان به خورشید است، اما عامهٔ خلق نسبتشان به اصحاب ادوار همانند حوادثی است که در این دنیا رخ می‌دهد در برابر خورشید و ماه و سایر ستارگان و بدون شک عقول مردمان ناقص از نور عقل‌های اصحاب ادوار تکامل می‌یابد وتقویت می‌گردد»[1].

شنیدن چنین سخنان صریح و بسیار مهمی از شخصیّتی که مورد توجه علمای اهل سنّت است و گهگاه نسبت به تفکّر شیعی متعصبانه مقابله می‌کند بسیار عجیب است و این نیست مگر فضل خدای متعال که حقیقت بر زبان چون فخر رازی جاری گردد خصوصاً این‌که کتاب المطالب العالیة آخرین کتاب کلامی نوشته شده توسط فخر رازی است و در همان سالی که فخر رازی فوت نموده به اتمام رسیده است[2] و لذا شایسته است مندرجات

---

۱. المطالب العالیة، فخر رازی، ج۸، ص ۱۰۶ و ۱۰۷؛ «فثبت بهذا: انّ كلّ دور لابدّ وأن يحصل فيه شخصٌ موصوفٌ بصفات الكمال. ثمّ انّه لابدّ وأن يحصل في هذه الأدوار المتلاحقة دورٌ يحصل فيه شخصٌ واحد يكون هو أفضل من كلّ اولئك الّذين كلّ واحد مِنهم صاحب دوره وفريد عصره وذلك الدّور المشتمل على مثل ذلك الشّخص إنّما لا يوجد في ألف سنة أو أكثر أو أقلّ إلّا مرّة واحدة، فيكون ذلك الشّخص هو الرّسول الأعظم والنّبي المكرّم وواضع الشّرائع والهادي إلى الحقائق وتكون نسبته إلى سائر أصحاب الأدوار كنسبة الشّمس إلى سائر الكواكب.

ثم لابدّ وأن يحصل في أصحاب الأدوار إنسانٌ هو أقربهم إلى صاحب الدّور في صفات الفضيلة، فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر بالنسبه الى الشمس وهو الإمام القائم مقامه، المقرّر شريعته وأمّا الباقون فنسبة كلّ واحد منهم إلى صاحب الدّور الأعظم كنسبة كوكب من الكواكب السّيّارة إلى الشّمس وأمّا عوامّ الخلق فهم بالنّسبة إلى أصحاب الأدوار مثل حوادث هذا العالم بالنّسبة إلى الشّمس والقمر وسائر الكواكب ولا شك أنّ عقول النّاقصين تكمل بأنوار عقول أصحاب الأدوار وتقوّى بقوّتها».

۲. فخر رازی متوفای سال ۶۰۶ هجری قمری است و کتاب «المطالب العالیة» نیز در همین سال به اتمام رسیده است. رک: المطالب‌العالیة، فخر رازی، ج۹، ص ۳۹۰.

این کتاب به‌عنوان آخرین مواضع اعتقادی فخر شناخته شود.

تعامل عقل و شرع در شناخت هویّت ولی خدا

چنانچه علمای علوم عقلی و شرعی گفته‌اند دامنۀ کارایی و حوزۀ کاربردی عقل در معرفت کلّی است و به شناخت مصداق نائل نمی‌گردد و شناخت شخص و فرد در محدود. احادیث معتبر و شرع انور است و لذا در پایان این فصل یک حدیث از صدها حدیث معتبر در هویت امام عصر ـ ارواح العالمین فداه ـ آوردیم تا داد و ستد عقل و شرع، عقل‌ها را به مصداق واقعی موعود اسلام و ادیان راهنما گردد. آن‌چه گذشت استدلال عقلی بود که نتیجۀ آن ضرورت وجود امام معصوم در همۀ زمان‌هاست. البتّه مشخصات امام عصر به موجب احادیث معتبر و متواتر روشن است، و همان‌طور که در مقدّمه کتاب وعده دادیم در کنار هر دلیل عقلی به یک حدیث از صدها حدیث معتبر در هویّت آن بزرگوار تبرّک می‌جوییم:

فضل بن شاذان نیشابوری در کتاب اثبات الرّجعة و نیز در مختصر آن[1] از عبدالرحمن بن أَبی نجران، از عاصم بن حمید، از ابوحمزه ثمالی از امام محمّد باقر علیه‌السلام روایت کرده که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به امیرالمؤمنین علی بن أَبی‌طالب علیه‌السلام فرمود:

يَا عَلِيُّ، إنَّ قُرَيْشاً سَتُظْهِرُ عَلَيْك مَا استَبْطَنَتْهُ، وَتَجْتَمِعُ كَلِمَتُهُم عَلى ظُلْمِك وَقَهْرِك، فَإنْ وَجَدْتَ أَعْوَاناً فَجَاهِدْهُم، وَإنْ لَم تَجِدْ أَعْوَاناً فَكُفَّ يَدَك واحْقِنْ دَمَك فَإنَّ الشَّهادَةَ مِن وَرَائِك. وَاعْلَمْ أنَّ ابْنِي يَنْتَقِمُ مِن ظَالِمِيك وَظَالِمِي أوْلادِك وَشِيعَتِك فِي الدُنْيا، وَيُعَذِّبُهُم اللهُ فِي الْآخِرَةِ عَذَاباً شَدِيداً. فقال سلمان الفارسي: من هو يا رسول‌الله؟ قال: التَاسِعُ مِنْ ولْدِ ابْنِي الحُسَيْنِ، الَّذي يَظْهَرُ بَعدَ غَيْبَتِهِ الطَّويلَةِ فَيُعْلِنُ

---

۱ . اثبات الرجعه، فضل بن شاذان، ص۲۰۶ ـ ۲۰۷، ح۳.

أمْـرَ اللهِ، وَيُـظْهِرُ دِيـنَ‌اللهِ، وَيَـنْتَقِمُ مِـن أعْـدَاءِ اللهِ، وَيَملأ الأرْضَ قِسْطاً وعـدلاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَظُلْماً. قال: متى يظهر يا رسول‌الله؟ قال: لا يَعْلَمُ ذٰلِك إلّا اللهُ، وَلَكِنْ لِذَٰلِك عَلامَاتٌ، مِنْها: نِدَاءٌ مِنَ السَّمَاءِ، وَخَسْفٌ بِالمشرِقِ وَخَسْفٌ بِالمغرِبِ وَخَسْفٌ بِالبَيْداء.

(ای علی، همانا قریش آن‌چه را در دل نهان داشتند، بر تو آشکار خواهند کرد و یک‌دل و یک‌زبان بر ظلم به تو و مقهور کردن تو متّحد خواهند شد. پس اگر یارانی یافتی با قریشیان بجنگ و اگر یارانی نیافتی، دست بازگیر و خونت را حفظ نما، که شهادت؛ سرانجام و در پی توست و بدان که فرزند من از آنان که بر تو و بر فرزندان تو و بر شیعه (پیروانِ) تو ستم کنند، در دنیا انتقام خواهد گرفت و خداوند آن‌ها را در آخرت به‌سختی عذاب خواهد فرمود. سلمان فارسی پرسید: آن پسر تو کیست؟ پیامبر فرمود نهمین فرزند از نسل پسرم حسین علیه‌السلام ، که پس از غیبتی طولانی ظهور خواهد کرد و امر خدا را آشکار خواهد نمود و دین خدا را غالب و حاکم خواهد کرد و از دشمنان خدا انتقام خواهد گرفت و زمین را پُر از عدل و داد خواهد ساخت؛ همچنان‌که (پیش از او) پُر از ظلم و ستم شده باشد. سلمان گفت: ای رسول خدا، او چه وقت ظهور خواهد کرد ؟ فرمود: این را هیچ‌کس جز خداوند تعالی نمی‌داند؛ امّا ظهور او با علاماتی خواهد بود؛ از آن جمله بانگی بلند از آسمان، و رانشی (خَسْفی) در مشرق و خَسْفی در مغرب و خسفی در بیابان (بَیْداء).

نوع و مرتبهٔ حدیث

این حدیث متّصل الاسناد و صحیح و در حدّ تواتر است.

شناخت راویان حدیث

۱. عبدالرحمن بن أَبی نَجْران

برقی او را کوفی و قمی و از اصحاب امام رضا و امام جوادعلیهما‌السلام شمرده است؛ نجاشی کنیۀ او را ابوالفضل گفته و افزوده است که «عبدالرّحمن ثقه ثقه و مورد اعتماد و دارای کتب بسیار است. علّامۀ حلّی و ابن داود نیز او را توثیق کرده‌اند و به جهت جلالت تمام و وثوق او، مشایخ بزرگ حدیث شیعه همچون احمد بن محمّد بن عیسی و احمد بن أَبی عبدالله البرقی و هم‌طبقه‌های آن‌ها از او روایت کرده‌اند.

۲. عاصِم بن حُمَید

برقی و شیخ طوسی او را از اصحاب امام صادق‌علیه‌السلام شمرده‌اند و نجاشی در وصف او گفته است: «عاصم بن حمید حنّاط، ابوالفضل، از موالی، اهل کوفه، راوی از امام صادق‌علیه‌السلام ، ثِقه و عَیْن و صدوق». ابن داود از او در بخش اوّل رجال خود با عناوین «ثقه، عَیْن و صدوق» یاد کرده است.

۳. ابوحمزه ثُمالی

راوی بسیار موثّق که شرح حال او در ذیل حدیث لَوْح آمده است[۱].

این یک حدیث از صدها حدیث معتبر است که هویّت امام زمان‌علیه‌السلام را مشخّص نموده است و برای جویای حقّ جای ابهام و تردید باقی نگذارده است.

۱. مراجعه شود به بخش دوم و سوم از همین کتاب؛ موسوعه حدیث و راویان

فصل سوم

برهان نظام أحسن (عنایت)

و ضرورت وجود امام معصوم

گفتار یکم

واژه‌شناسی برهان

انسان از هنگامی که چشم به جهان می‌گشاید و نظم صنع الهی را با چشم فطرت می‌نگرد، به وجود آفرینندهٔ دانا و توانا و حکیم پی می‌برد. ذهن آگاه انسان، جهان هستی را پیوسته در جنبش و کاوش و حرکت به سوی کمال می‌بیند و زیبایی و هدف‌مندی را به روشن‌ترین و بهترین وضع ممکن می‌نگرد. ادیان الهی نیز در پرتو نور وحی و الهام از این حقیقت سخن گفته‌اند چنان‌که حکمای الهی و فلاسفهٔ ربّانی نیز از نظام آفرینش و این‌که نظام موجود کامل‌ترین و بهترین نظام است سخن گفته و بخش وسیعی از کتاب‌ها و نوشته‌های خود را به بحث پیرامون این موضوع و اشاره به زیبایی‌ها و زیبندگی‌های عالم اختصاص داده‌اند.

انسان در شناخت زیبایی و حرکت ارادی و آزادانه به سوی زیبایی و زیبانمایی و دست‌یابی به کمال از دیگر موجودات جهان متمایز است، امّا این شناخت و معرفت نیاز به وسایل و مقدّماتی دارد که خداوند متعال، همهٔ آن‌ها را به لطف و رحمت خویش پدید آورده و در اختیار آدمی نهاده تا او را به کمال و جمال رهنمون گردد و از جمله مهم‌ترین این وسایل هدایت آسمانی است که همواره و در همهٔ روزگاران بر دست امامان و پیشوایان پاک و معصوم دوام و استمرار داشته است.

بحث و بررسی کنونی ما به اصول و قواعدی می‌پردازد که نتیجه و حاصل آن ایمان به ضرورت هدایت الهی و استمرار آن به دست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام است و این خود مستلزم وجود امام معصوم در همهٔ ادوار و اعصار حیات بشری است. فلاسفهٔ الهی، استدلالی که ما را به ایمان به وجوب وجود انسان کامل می‌رساند را برهان عنایت و حکمت نام داده‌اند و حکمای اسلامی همچون صدرالدّین شیرازی ضرورت وجود امام معصوم در سراسر روزگار را به عنوان انسان کاملی که نمودار هدایت الهی محض است ثابت کرده‌اند.

پژوهش‌گران و کاوش‌گران و دانشمندان باستان‌شناس با دلایل علمی و محسوس ثابت کرده‌اند که انسان از دیرین‌ترین روزگار به وجود نیرویی برتر و والاتر که امور جهان را سامان دهد و اداره کند باور داشته‌اند.

گفتار دوم

ضرورت نظام احسن و ضرورت امام معصوم علیه السلام

ویژگی‌های نظام احسن

پیش از آن‌که به تعریف نظام احسن و شناخت ارکان و ویژگی‌های آن بپردازیم لازم است به یک پاسخ اساسی پیرامون نظام احسن پاسخ داده شود و آن این‌که معیار احسن (بهتر ـ برتر) بودن چیست؟ پاسخ به این سؤال بدون شک منوط به آگاهی از ضابطهٔ حسن و زیبایی است، که مثلاً چه چیزی را به حُسن و چه چیزی را به قُبح وصف می‌کنیم و هنگامی که این سؤال پیرامون کلّ نظام آفرینش و کلّ جهان مطرح شود و بپرسیم که چه عاملی در حُسن این جهان تأثیر اساسی دارد و چه عاملی آن را زشت می‌نمایاند، آن‌گاه پاسخ به سؤال پیش‌گفته اهمیّت و ضرورت بیشتر می‌یابد.

حقیقت حُسن

پاسخ به سؤال فوق، از دیرزمان توجّه فلاسفه را به خود جلب کرده و پاسخ‌های مختلف و متفاوت ارائه کرده‌اند.

میان تعاریف حُسن که از سوی فلاسفهٔ غیرمسلمان ارائه شده با تعاریفی

که فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان ارائه داده‌اند وجوه مشترک بسیاری دیده می‌شود.

فیثاغورس معتقد بود که حُسن بر اساس هماهنگی و همسازی و نظم استوار است، درحالی‌که ذیمقراطیس، پایه‌گذار مکتب ذرّی، حسن را به معنای اعتدال و در مقابل افراط و تفریط می‌دانست. امّا افلاطون که مورّخان تفکّر فلسفی او را بنیان‌گذار علم حسن و زیبایی شمرده‌اند، بر این عقیده است که «حُسن حقیقتی عقلانی و مثالی است و بدین سبب هر آن قدر که موجودی در عالم طبیعت به نظام مثالی و عقلانی نزدیک‌تر باشد به همان نسبت زیبایی بیشتری خواهد داشت»[1].

بحث پیرامون زیبایی و معیار آن، در عصر نوافلاطونیان، و به‌ویژه در افکار افلوطین، مؤسّس مکتب نوافلاطونی در رأس مسائل فلسفی جای داشت، چنان‌که افلوطین در کتاب تاسوعات خود این موضوع را محور مباحث فلسفی دیگر خود قرار داده و گفته است: از آن‌جا که کثرت عالم پیرامون محور واحدی در گردش است پس همهٔ آن‌ها زیباست.

لایب نیتز نیز زیبایی را «اصل نیکوترین و والاترین هماهنگی» تعریف می‌کند که خداوند جهان را بر این اساس آفریده است.

امّا در تفکّر اسلامی، زیبا و حَسَن در نظام خلقت هر چیزی است که برخوردار از وجود است و هر چیزی از جایگاهی که طبق اصل نظام هستی مبتنی بر عدل دارد، رنگی و گونه‌ای از زیبایی را نیز در خود دارد، و هر چیزی که در بستر هستی نمود می‌یابد زیبا شمرده می‌شود، که برخی از حکیمان از آن به خیر یا کمال اصیل تعبیر می‌کنند و از آن‌جا که واجب الوجود کمال مطلق و خیر بلامانع است و نیز از آن‌جا که موجودات امکانی

---

۱. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ترجمه جلال‌الدّین مجتبوی، ج۱، ص۲۹۲ ـ ۲۹۳

از نوعی کمال نسبی برخوردارند، بنابراین هر آن‌چه از حُسن و زیبایی دارند در اتصال به حقیقت و کمال مطلق است و بنابراین حسن حقیقی همان فعل و صفت خداوند است، و فعل خدا عین زیبایی است.

متکلّمان معتزلی، همگام با شیعهٔ امامیّه، معتقدند که افعال حقّ تعالی مُبتنی براساس حسن در صنع است. آنان خدای متعال را از ارتکاب هر گونه فعل قبیح بری و منزّه می‌دانند، و برعکس آنان، اشعریان نَفس فعل الهی را معیار و ضابطهٔ زیبایی می‌شمارند و می‌گویند هیچ اشکالی بر صدور فعل قبیح یا ترک فعل لازم از جانب خداوند، وارد نیست.

در هر حال حسن را می‌توان به خانه‌ای که برای سکونت ساخته می‌شود تشبیه کرد. این خانه با هر ویژگی، چه بزرگ و چه کوچک، چه مجلّل و چه ساده، به دست مهندسی بنا شده که در ساخت جزء جزء آن، نیازهای صاحب خانه را در نظر داشته است، یا همانند کارخانه‌ای که مهندسان طرح آن را براساس هماهنگی با هدف مطلوب و کالاهایی که باید تولید کند تنظیم کرده‌اند، و اگر در ساخت چنان خانه و چنین کارخانه‌ای همهٔ ملاحظات و لوازم و شرایط رعایت شده باشد، ساختمانی کامل و نیکو خواهد بود.

بر همین قیاس، هنگامی که فعل الهی را می‌نگریم در آن چندان و چنان ساختار حیرت‌انگیزی می‌یابیم که عقل و هوش از سر بیننده می‌رباید و همهٔ کارشناسان و دانشمندان در برابر آن، و از روی تجلیل از سازنده آن سر فرود می‌آورند و از شگفتی‌های طبیعت سرگشته و حیران می‌شوند.

این اسرار پیچیده و عظیم در ادعیه و مناجات ائمّهٔ هدی‌علیهم‌السلام فراوان دیده می‌شود: همچون توقیع شریف از ناحیهٔ مقدسهٔ امام عصر ارواحنا فداه به وسیلهٔ محمّد بن عثمان، نایب خاص آن حضرت، در دعای ماه رجب «**اللّٰهُمَّ**

صَلِّ عَلى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ...... وَعَلى مَلائِكَتِك المُقَرَّبِينَ وَالْبُهْمِ الصَّافِّينَ[1] الْحَافِّينَ»[2]:
«خداوندا، درود فرست بر محمّد و آل محمّد و بر فرشتگان مقرّب و خاموش و مبهوت که سراسر صف کشیده‌اند.

و سعدی به گروه‌های مختلف ملائکه اشاره دارد:

رفتی و نمی‌شوی فراموش   می‌آیی و می‌روم من از هوش
شهری متحدّثان حُسنت   جمعی متحیّران خاموش[3]

و صائب تبریزی به من و شما خطاب نموده است:

چشم در صُنع الهی باز کن لب را ببند
بهتر از خواندن بود، دیدن خط استاد را

ستاره‌شناس نام‌دار فرانسوی، آندره ژیره، می‌گوید:

«اخترشناسان و فیزیک، اخترادانان که عموماً اندیشمندان پرتعمّق هستند، به لحاظ کارهایشان، همواره در برابر چشم‌انداز تحسین‌آور و شگفت‌انگیز آسمان قرار گرفته و لذا ارواحشان واجد آرامش، وقار و وسعت نظر می‌باشد، بدین قرار عقاید و اندیشهٔ آن‌ها دربارهٔ مسائل مهم ارزش به‌ویژه زیادی دارد، در نتیجه گواهی آنان دربارهٔ اعتقاد به وجود خدا منتها درجهٔ اهمیّت داشته و بیشتر از این نظر مهم است که اگر نگوییم از طرف اکثریت عظیم اخترشناسان صادر شده از ناحیهٔ تعداد بسیار قابل ملاحظه‌ای از آنان اعلام گردیده است»[4].

---

۱. البهم‌الصّافّین، ابن منظور در کلمه «بَهَمَ» ـ می‌نویسد: ویقال ضربه فَوَقَعَ مبهماً أي مغشياً علیه لا ینطق ولا یمیز (لسان‌العرب، ج۱۲، ص۵۶) مقصود ازجمله دعا این‌است که گروهی از ملائکه در حیرت و شگفتی فرو رفته‌اند گویا مدهوش‌اند.
۲. مصباح المتهجّد، شیخ طوسی. و مفاتیح الجنان، دعای ماه رجب.
۳. در برخی از نسخه‌ها: «إلّا متحیّران خاموش».
۴. نجوم کنونی و معرفت پروردگار، آندره ژیره، ص۱۳۰

ابراز چنین نظری از سوی کارشناسان و استادان علوم طبیعی، و سخن آنان از پیچیدگی‌های نظام آفرینش، جای شکّی نمی‌گذارد که بحث از وجود انسان و شگفتی‌های خلقت او بر حیرت و دهشت محقّقان و پژوهندگان می‌افزاید، چنان‌که آلکسیس کارل[1]، نویسنده و اندیشمند غربی، انسان را موجودی ناشناخته می‌شمارد و ابن سینا، فیلسوف بزرگ اسلامی، در پاسخ رسالهٔ عارف مشهور ابوسعید ابوالخیر که از او خواسته بود تا انسان را تعریف کند گفت: اگر بتوان!

گزیده و خلاصهٔ کلام آن‌که نظام آفرینش در کمال اِتقان و استواری است و بزرگ‌ترین و زیباترین جهان ممکن را تشکیل می‌دهد همچنان‌که همهٔ این تکاپو و سیر به سوی جمال و کمال، نمایانگر هدف‌مند بودن این جهان است که آدمی در قلب آن جای دارد و خود نیز در راستای هدف نهایی آفرینش پیش می‌رود.

این چنین جهانی که همهٔ لوازم و وسایل تطوّر و تکامل را در اعماق خویش نهفته دارد و همهٔ موجودات، با هماهنگی تمام در آن به سوی غایت و هدف خویش پیش می‌روند نمی‌تواند جز نظام برتر و بهتر و کامل‌تر باشد.

و به قول نظامی گنجوی:

در عالَمِ عالَم آفریدن بِه زین نتوان رقم کشیدن[2]

نظرات کلامی پیرامون نظام احسن

نظرات علمای دو مکتب کلامی اشعری و معتزلی، دربارهٔ غایت‌مندی و هدف‌مندی نظام خلقت الهی با یکدیگر تفاوت اساسی دارد؛ متکلّمان

---

1. Alexis Carrel .

۲ . لیلی ومجنون، نظامی گنجوی .

اشعری معتقدند که افعال خداوند را نمی‌توان در چارچوب غایت و هدف تفسیر و تحلیل نمود؛ زیرا هر کسی که کاری می‌کند، غایت و هدفی دارد و در پی چیزی است که فاقد آن است و اگر برای خلقت خدا هدف و غَرَضی قائل شویم، مفهوم آن وجود نقص در ذات الهی خواهد بود.

برعکس مُتکلّمان معتزله بر این عقیده‌اند که فعل الهی را هدف و غرضی هست و اگر فاقد غایت و هدف باشد، فعل او بیهوده و لغو و عَبَث خواهد بود و خداوند از چنین انتسابی منزّه است.

امّا امامیّه در برابر این دو مکتب کلامی موضعی واقع‌بینانه گرفته‌اند و اعتقادشان این است که هدفمند بودن فعل الهی به معنای جست‌وجو و کسب کمال نیست و معتزله از این جهت که فعل خداوند را دارای غایت و هدف می‌دانند، راه را درست رفته‌اند؛ امّا در میان راه مسیر را گم کرده‌اند و به سبب فقدان عمق علمی و عقلی و دور بودن از معارف اصیل اهل بیت علیهم‌السلام غایتمندی را ـ چنان‌که با ذات کامل و نامتناهی خداوند سازگار باشد ـ نشناخته و به عمق آن پی نبرده‌اند.

حقیقت این است که خداوند تعالی آفریدگان را به نیکوترین و شایسته‌ترین گونه آفریده و فعل خدای متعال بر این پایه است و احسن بودن یا اَصلح بودن تابع و ترجمان فعل خداست و فعل او انعکاس علم اوست؛ بدین معنی که خداوند در پی هدف و غایتی بیرون از ذات سرمدی خود نیست؛ بلکه نظام احسن نمودار و بازتابی از کمال مطلق اوست و خداوند علم کامل به ذات خود دارد و فعل او عین علم اوست و جهان را به عنایت خویش آفریده و این گونه خلق و ایجاد، به معنای نیاز و رفع نقص نیست.

خود را بسی نمود به خود یار جلوه‌گر

لیکن نبود هیچ نمودی چو این نمود

بـا آن‌کـه شـد غـنی هـمه عـالم ز گـنج او
یک‌جو ازاو نَکاست نه در وی جُوی فُزود[۱]

غایت آفرینش در نظام أحسن

آفرینش همواره در مسیر خیر و کمال مطلق پیش می‌رود و شکّی نیست که هدف حقیقی از خلقت انسان شناخت خداوند و عبادت اوست و روشن است که معرفت متفرّع بر علم و مبتنی بر استعداد است و می‌دانیم که این استعداد در طبیعت و سرشت آدمی و موجودات عالی به ودیعت نهاده شده و بر این اساس گفته می‌شود که راز خلقت و هدف از آن معرفت خداست و کسب معرفت او به معرفت صفات اوست که عین ذات وی است.

قرآن کریم در موارد متعدد به این حقیقت تصریح فرموده است؛ از جمله: **«اللهُ الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً»**[۲].

این نظام برین و فراتر از حدّ تصوّر بشر که سراسر آفرینش را در بر گرفته و دارای این همهٔ زیبایی‌ها و ظرایف و دقایق و اسراری است که آدمی از درک آن‌ها ناتوان است؛ همه و همه از برای آن است تا انسان را به شناخت و پذیرش این حقیقت سوق دهد که خداوند بر هر کاری قادر است و علم او بر همهٔ مخلوقات ـ که جملگی ناشی از اسماء و صفات و تجلیّات خداوندند ـ احاطه دارد و نیز این‌که خدای تعالی منشأ و منبع فیض و قدرت و رحمت است؛ پس باید گفت: هدف خلقت خود خالق است که معشوق و محبوب و مطلوب همگان است و هدف از آفریدن انسان رسانیدن او به

---

۱. شرح گلشن راز، شمس‌الدّین محمّد لاهیجی، ص۶.
۲. سورهٔ طلاق، آیهٔ۱۲.

کمال شایستهٔ وی است و انسان واپس‌مانده کسی است که راه را نشناخته و بیراهه می‌رود: «**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً**»[۱].

و اگر برخی از فرمان خدا سرپیچی کنند، بر اصل هدف خلقت خدشه‌ای وارد نمی‌گردد و بسیار و بسیارند کسانی که خدا را شناخته‌اند یا می‌شناسند یا خواهند شناخت و او را پرستیده‌اند یا خواهند پرستید و این به هدف‌مندی نظام وجود باز می‌گردد و بر این اساس ناگزیر باید نظامی باشد که انواع و اقسام خواسته‌های انسانی، چه ظاهری چه باطنی را تأمین کند.

نظام اَحسن نظامی است که از هر حیث و هر جهت احسن (نیکوتر، برتر) باشد و عوامل و وسایل هدایت تکوینی و تشریعی و هر آن‌چه در هدف‌مند بودن جهان هستی مؤثر باشد، هر یک جزئی از این نظام هستند.

نوع انسانی اشرف مخلوقات و گوهر آفرینش است و هر چه در نظام هستی می‌بینیم، به خاطر او و برای او آفریده شده و بر این اساس انسان هنگامی در جایگاه حقیقی و انسانی خود جای می‌گیرد که به شناخت خداوند و حقایق اشیا نایل آید و خُلق و خوی الهی یابد و از طریق تجلّی عنایت الهی به هدف و غایت آفرینش خود ـ که همان تجلّی جلال و جمال الهی است ـ دست یابد.

سؤال (چگونگی شناخت احسن)

با توجّه به این‌که نظریات و عقاید متفاوت است چگونه می‌توان نظام أحسن را شناخت؟ میزان و ترازوی دقیق تشخیص چه می‌باشد؟

---

۱. سورهٔ کهف، آیهٔ۱۰۳ و ۱۰۴.

پاسخ

در آغاز این بحث لازم است به مهم‌ترین ابزارهای شناخت ـ که در اختیار انسان است ـ اشاره کنیم تا نظام أحسن به درستی تبیین گردد:

۱. حسّ

انسان به کمک حواسّی که خداوند به او عطا فرموده، می‌تواند طبیعت و ظواهر آن را بشناسد و هر چه توان حسّی او بیشتر باشد، توان او برای شناخت جهان مادّی افزون‌تر خواهد شد و اهمیّت حسّ تا آن‌جاست که گفته‌اند: «هر کس حسّی را از دست بدهد، علمی را از دست داده است».

وسایل و ابزارهایی که حوزهٔ قدرت حسّ را گسترده‌تر و قدرت حسّ را بیشتر می‌کند، همچون ادوات و تجهیزاتی که فنّاوری نوین در اختیار بشر قرار داده، با آن‌که بسیار بر توانایی حسّ می‌افزاید، هرگز نمی‌تواند آن را از دایرهٔ محسوسات فراتر برد.

۲. عقل

عقل می‌تواند به بخشی از حقایق عالم دست یابد و انسان با بهره‌گیری از عقل می‌تواند جهان پیرامون خود را مورد بررسی و پژوهش قرار دهد و گوشه‌هایی از آن را بشناسد و بفهمد؛ امّا حقایق و اسرار بسیاری از خلقت همچنان دور از دسترس عقل است و بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه پس از سال‌های دراز تحقیق و تلاش به صراحت اعتراف کرده‌اند که آن‌چه از شگفتی‌های جهان شناخته‌اند، در برابر آن‌چه بدان دست نیافته‌اند، بسیار ناچیز است.

۳. فطرت

فطرت نیرویی در ضمیر انسان است که با نهاد و سرشت او درآمیخته و طالب حقّ و کمال و سعادت است و آدمی را به ایمان به خالق جهان و همهٔ

زیبایی‌ها فرا می‌خواند؛ امّا انسان با پاسخ به ندای فطرت جز به علم کلّی و عام دست نمی‌یابد و بسیاری از جزئیّات و تفصیلات و اسرار همچنان بر او پوشیده می‌ماند.

۴. وحی و الهام

وحی الهی منبع و منشأ همهٔ شرایع و راه وصول به سعادت بشری است. خداوند متعال از طریق وحی و نبوّت والاترین معارف و ارجمندترین دانش‌ها را ـ که آدمی بدان نیازمند است ـ در اختیار پیامبران قرار می‌دهد و پیامبران نیز برخی از این علوم و معارف را به تفصیل و برخی دیگر را بر حسب آن‌چه مصالح الهی اقتضا می‌کند، به اجمال به مردم باز می‌گویند و در مورد اخیر بازگویی تفاصیل موضوع را به اوصیای خود می‌سپارند که امامان مردم و حجّت‌های خدا بر آنان هستند و حفظ و تبیین وحی و مراقبت از دین خدا را برعهده دارند.

همچنان‌که انسان نیازهای طبیعی خود به نوشیدنی و خوردنی و امثال آن را با بهره‌گیری از حواسّ ظاهری و استفاده از عقل خود فراهم می‌آورد، برای شناخت شیوهٔ انسانی زندگی و فعالیّت فردی و اجتماعی و معرفت جهان آفرینش و دنیای دیگر و عالم برزخ به وحی الهی نیاز دارد.

عقل سالم ضرورت دین را درک می‌کند و وحی آسمانی دامنهٔ معرفت عقلی را گسترش می‌دهد و چشم عقل را به افق‌های نامتناهی باز می‌کند.

بدین ترتیب حسّ و عقل و فطرت، آدمی را در شناخت جهان یاری می‌دهند؛ امّا هیچ‌یک از این عناصر نمی‌تواند از محدودهٔ مرسوم خود بیرون رود و به آن‌چه فراتر از دسترس آن است، راه یابد و از این جاست که ضرورت وحی نمایان می‌گردد تا انسان را در شناخت خداوند و اسرار نظام

هستی کمک کند و این گونه معارف در ذهن او تبلور یابد.

اندیشمند فرانسوی، آندره ژیره، در زمینهٔ محدودیّت و نارسایی عقل و فهم بشری می‌نویسد:

«تجربه نشان می‌دهد که عقل انسان بُرد تفحّص محدودی دارد. گرداگرد او، در خود او، قلمرو آن‌چه می‌شناسد و قلمرو آن‌چه نمی‌داند، قرار دارد. آیا خواهد توانست مرز این قلمرو شناخته شده را با دانش، الیَ غیرالنهایه به عقب ببرد و حتّی نابود سازد؟ هیچ کس قادر به پاسخ نیست. بی‌شک بسیار محتمل است که طیّ قرون آینده انسان‌ها ـ اگر هنوز وجود داشته باشند ـ نیروهای فیزیکی طبیعت را برای بهره‌برداری بیش از پیش مهار کنند؛ ولی محتمل به نظر نمی‌رسد که هرگز بتوانند جوهر اشیا یا مرزهای جهان را بشناسند. در نتیجه نیک به نظر می‌رسد که برای بشر قلمروی ناشناختنی وجود داشته و همیشه وجود خواهد داشت. معذلک تمایز اساسی بین فیزیک و متافیزیک به معنای خاصّ کلمه به نظر جداری بس بلند می‌باشد. مشهود نیست که دو قلمرو مطلقاً مجزّا وجود داشته باشد؛ قلمرو فیزیک برای بخشی از کیهان که پدیده کشف شدنی از چشم‌هایمان است و قلمرو متافیزیک که برای انسان کشف ناشدنی می‌باشد.

عقل‌گرایان، با توجه به این‌که عقل بشر قدرت تفحّص و نفوذ محدودی دارد، به هیچ‌وجه حقّ ندارند انکار کنند که برای انسان ناشناختنی به طور مطلق و بالنسبه به او وجود دارد. البتّه باید به ارزش عقل بشر اذعان کرد و به ارزش علم معتقد بود؛ امّا اعتقاد به این‌که آن‌ها قدرتی بی‌حدّ دارند، اندیشه‌ای بس خودخواهانه و عامیانه است»[1].

---

۱. نجوم کنونی و معرفت پروردگار، آندره ژیره، آیهٔ۱۲۶ ـ ۱۲۷

واقعیت آن است که عقل باید دست در دست وحی بگذارد تا راه بایسته را بپیماید و به مقصد شایسته و درخور انسان برسد.

عدم کفایت عقل و فطرت

ادیان آسمانی، به‌ویژه اسلام، و نیز همهٔ مذاهبی که با فکر و عقل تعامل دارند، این واقعیت را پذیرفته‌اند که انسان از شناخت همهٔ راه‌های حلّ مشکلات فردی و اجتماعی خود ناتوان است و به عبارت دیگر قادر به شناخت همهٔ نیازهای حقیقی خود نیست و عقل و فطرت بدون وحی نمی‌تواند سراسر خطّ کمال را ببیند.

فیلسوفان از دیرین‌ترین روزگاران تا امروز با ارائهٔ دلایل فلسفی به بیان این حقیقت پرداخته‌اند. اگوستین[1]، فیلسوف و اندیشمند مسیحی قرن چهارم میلادی ـ که آرا و افکار فلسفی و دینی او تا قرن سیزدهم به مدّت ۹۰۰ سال بر تفکّر فلسفی غرب تاثیر عمیق داشت ـ هدایت الهی را تنها از راه نبوّت می‌داند و می‌گوید: «هدف آدمی در زندگی رسیدن به سعادت و خوشبختی است؛ زیرا انسانی که در دریای زندگی دستخوش امواج متلاطم است، به جست‌وجوی ساحل نجاتی است که در آن پناه گیرد و با اطمینان و آرامش به سعادت دست یابد و سعادت به دست نمی‌آید مگر آن‌که انسان چنان‌که سقراط گفته است، نخست خود را بشناسد».

چنین سعادتی وقتی ارزشمند است که پایدار و همیشگی باشد و نه کوتاه‌مدّت و زودگذر؛ زیرا انسان به دنبال گمشده‌ای است که تا به آن نرسد، پیوسته نگران و بیمناک خواهد بود و این بیم و نگرانی هنگامی از میان

---

1. Augustine T.S .

خواهد رفت که انسان از عمق ضمیر بفهمد و بداند که وجود او به موجود ازلی و ابدی ـ که همیشه‌زنده و پایدار است ـ وابسته است و با او پیوند دارد و این موجودِ همیشه زنده و پایدار همانا خداوند متعال است و بس؛ بنابراین اگر بخواهیم به سعادت دست یابیم، باید هدف ما خدا و دین باشد و تنها دین است که سعادت می‌آورد و آدمی را به خوشبختی می‌رساند. فلاسفهٔ مسلمان توجّهی گسترده و عمیق با دقّتی عظیم به موضوع هدایت الهی و ضرورت آن مبذول داشته و به نتایجی ارزشمند دست یافته‌اند. شیخ‌الرئیس، ابن سینا، در فصل دوم از باب دهم الهیّات شفا ـ که به بحث نبوّت اختصاص دارد ـ می‌نویسد:

«روا نیست که مردمان با هر رأی و نظری که در این امر دارند، به حال خود رها شوند و میان آنان اختلاف پدید آید و هر یک آن‌چه را به سود اوست، عدل بداند و آن‌چه به زیان او، ظلم بشمارد و نیاز به چنین انسانی (رسول و فرستاده خدا) برای بقای نوع انسان و وجود او بسیار بیشتر از رویانیدن موی بر پلک‌ها و ابروهاست ... و جایز نیست که عنایت نخستین به این منافع (رویانیدن موی مژگان و ابروان) اقتضا کند و به آن‌چه اساس و پایهٔ این مصالح است (ارسال رُسُل) اهتمام نورزد»[1].

از آن‌چه گذشت، روشن می‌شود که خدای تعالی به هدایت و سعادت

---

۱. الهیّات‌الشفاء، ابن سینا، ج ۱، ص ۴۴۱ ـ ۴۴۲ : «... ولا يجوز أن يترك الناس و آرائهم في ذلك، فيختلفون و يرى كلّ منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً، فالحاجة إلى هذا الانسان في أن يبقى نوع الانسان و يتحصل و جوده أشدّ من‌الحاجة إلى إنبات الشعر على الاشفار و على الحاجبين....فلا يجوز أن تكون العناية الاولى، تقتضى تلك المنافع و لاتقتضى تلك التي هي أُسّها».

بندگانش عنایت دارد و این امر ناگزیر باید بر دست انسان کاملی تحقّق پذیرد که وجود او در هر یک از مراحل تاریخی ضروری است.

ولیّ خدا زیباترین جزء نظام احسن

موقعیت انسان معصوم در نظام احسن را از دو زاویه می‌توان ملاحظه کرد: یکی نظام احسن و دیگری هدف و غایت آفرینش.

امام معصوم مظهر تجلّی اسماء الحسنیَ و جلوهٔ همهٔ زیبایی‌ها و نیز هادی انسان‌ها و رهایی‌بخش جامعهٔ بشری از بدبختی‌ها و ستم‌هاست.

گویی امام با یک دست برکات الهی را از آسمان می‌گیرد و با دست دیگر به اهل زمین عطا می‌نماید.

دستی که با آن نعم و برکات را از خدا می‌گیرد جزو نظام احسن و تجلّی‌گاه خدای متعال است و دستی که به سوی اهل زمین دراز می‌کند در راستای غایت آفرینش و هدف نظام احسن است. بنابراین دو حسن و زیبایی است که دومی مکمّل اوّلی و نورٌ عَلیَ نورٍ است، بنابر این وجود مبارک امام زمان ـ أرواحنا فداه ـ در نظام آفرینش زیباترین و مقصد أعلیَ و ترجمان عنایت خداوندی است.

ما تاکنون در تماشای زیبایی اوّل بودیم و اینک از مقصود نظام احسن سخن می‌گوییم و به بحث غایت‌مندی خلقت می‌پردازیم.

مقصود حکمای اسلامی از عنایت خداوند همانا نظام أحسن است، یعنی جهان آفرینش در نهایت حُسن و زیبایی است و نقص و خدشه‌ای در بساط گستردهٔ الهی وجود ندارد و آسمان‌ها و زمین بر این پایه آفریده‌اند و حکما ترجمه و تفسیر عدل آفرینش را نظام أحسن دانسته‌اند، صدرالمتألّهین

شیرازی این مطلب را چنین بیان می‌کند:

«پس عنایت إلهی مقتضی نظام هستی بر بهترین وجه ممکن است که اگر بهتر و زیباتر از آن‌چه اکنون هست ممکن بود جود واهبِ منّان آنرا هستی می‌بخشید»[1].

و حکیم إلهی ملّا علی نوری عنایت را در نزد فلاسفه و حکما چنین تفسیر می‌نماید:

«مراد ایشان (حکماء) از عنایت، نفس نظام أحسن أتمِّ أکمل است که در نهایت حُسن و زیبایی نظام است. به گونه‌ای که هیچ گونه شائبه‌ای از خلاف حُسن و تمام بودن بر آن وارد نیست، و این همان عدل است که آسمان‌ها و زمین به آن استوار است و چندان بعید نیست که مرادشان از عنایت در این‌جا علم به چنین نظام تامّ و عدلی باشد»[2].

برهان عنایت و نظام أحسن بر استمرار هدایت الهی

عنایت خدای تعالی در امر هدایت تکوینی و تشریعی انسان برخاسته از نیاز بشر به شکفتگی و بالندگی استعدادهای او و ظهور کمالات و مقامات نهفته در وجود اوست و این نیاز همیشگی است و انسان، خود، به تنهایی نمی‌تواند این نیاز را برآورده سازد و از این رو در هر عصر به این عنایت

---

۱. تفسیر القرآن الکریم، ملّاصدرا، ج۱، ص۱۲۰.: «فالعنایة الإلهیّة تقتضي نظام الوجود علی أحسن ما یمکن، فلو أمکن أحسن ممّا هو علیه الآن لوجد من جود الواهب المنّان».

۲. تفسیر القرآن الکریم، ملّاصدرا، ج۱، ص۵۰۹ (حواشی حکیم ملّاعلی نوری)، «مرادهم من العنایة هاهنا نفس النّظام الأحسن الأتمّ الأکمل الّذی هو فی غایة حسن النّظام، بحیث لا یشوبه شائبة من خلاف الحسن و التّمام. و هو العدل الّذی به قامت السّماوات و الأرضون. ویحتمل غیر بعید أنّ مرادهم من العنایة هاهنا العلم بذلک النّظام العدل التّامّ».

الهی و رهنمونی آسمانی نیاز دارد و به حکم این نیاز دایمی لازم است که این هدایت پس از انقضای عصر نبوّت ادامه یابد و از این روست که امامت و ولایت دنباله و استمرار عنایت الهی است.

گفتار سوم

عنایت الهی و ضرورت امام معصوم علیه‌السلام

معنای عنایت

این واژه به معنای اهتمام و توجّه به رفع نیازها و اراده و هدف‌مندی است و در تاج العروس آمده است، آن‌جا که خداوند می‌فرماید: «**لِكلّ امْرِءٍ مِنهُمْ يَوْمَئِذٍ شأنٌ يُغْنِيه**»[1]، که در بعضی قرائات به صورت «یُعنیه» (با عین) آمده و معنای آن در این قرائت، شأنی است که با وجود آن هیچ چیز دیگر او را به کار نمی‌آید[2].

فیلسوفان از دیر زمان توجّه خاصّی به موضوع عنایت الهی مبذول داشته‌اند.

افلاطون عنایت را یکی از شؤون و اوصاف حقّ تعالی دانسته بدین معنی که خداوند پیوسته مراقب احوال و اعمال بندگان، هم در جزئیات و هم در مهمّات امور است و این مراقبت نقشی اساسی در زندگی انسان‌ها و تصویر آینده‌ای که در راستای آن حرکت می‌کنند ایفا می‌کند، و اگر این نباشد، رابطه

---

۱. سورۀ عبس، آیۀ۳۷.

۲. تاج العروس، محمد مرتضی حسینی زبیدی، ج۱۰، ص۲۵۷. مادّه «عنا».

و پیوند میان خدای متعال و جهان هستی از هم می‌گسلد.

حکمای رواقی که ریشهٔ افکار و آرای فلسفی آنان به حدود چهار هزار سال پیش از میلاد مسیح باز می‌گردد به عنایت خداوندی و نظام اَحسن خلقت اعتقاد داشتند و از آن به عنوان «پروتویا» یعنی «تقدیر و تدبیر همهٔ امور جهان به بهترین وجه» تعبیر می‌کردند. در قرن سوم میلادی نیز افلوطین، (Plotinos, 204-270) تفسیر جدید و بسیار روشن‌تری از عنایت الهی ارائه داد. وی همهٔ اشیا و پدیده‌ها و رویدادهای جهان را تابع تعریف و نظام کلّی و مطلقی می‌دانست که پیوسته به سوی خیر و سعادت پیش می‌رود، و از این نظام به «عنایت الهی در عملکرد قوانین عمومی و جود» تعبیر می‌کرد.

در فلسفهٔ اسلامی نیز تعریفات متعدّد و متنوّع از عنایت الهی می‌یابیم چنان‌که ابن سینا در فصل ششم از مقالهٔ نهم الهیّات شفا، می‌نویسد:

«باید دانست که عنایت موجود نخستین و عالم به ذات خویش علّت خیر و کمال برحسب امکان است»[1] و حکیم الهی، ملّا علی نوری در تعلیقات خود بر تفسیر صدرالمتألّهین شیرازی می‌نویسد: «عنایت همان نظام احسن و اَتمّ و اکمل است که در کمال حسن و زیبایی است به گونه‌ای که هیچ چیزی که خلاف این نظام باشد آن را آلوده نمی‌سازد و شکّی نیست که این چنین آفرینشی همان نظام عَدلی است که آسمان‌ها و زمین براساس آن استوار شده‌اند»[2].

عنایت در عَهدین

موضوع عنایت الهی در عَهدَین (عَهد عتیق و عهد جدید) نیز مورد تأکید

---

۱. الهیّات الشفاء، ابن سینا، ص۴۱۵.

۲. تفسیر القرآن الکریم، صدرالمتألّهین، ج۱، ص ۵۰۹ .

قرار گرفته است و چنان‌که از تورات موجود برمی‌آید: خداوند آینده و سرنوشت جهان را آن گونه که می‌باید از همان آغاز ترسیم کرده و در حفظ مُلک و مِلک خود اهتمام بسیار می‌ورزد و براساس قدرت خویش اشخاص را آن چنان‌که می‌خواهد هدایت می‌کند. با ظهور مسیح و پولس، عنایتی که در عهد عتیق خاصّ قوم بنی‌اسرائیل تلقّی می‌شد توسعه یافت و کلّ بشریّت را دربرگرفت زیرا که مخلوقات و اعمال خدا همه از آنِ اوست و او ناچیزترین آن‌ها را نیز دوست می‌دارد. صاحب‌نظران اوّلیّه در جهان مسیحیّت نیز با همین دید، عنایت به همین معنی را یکی از وجوه ممیّز جهان‌بینی جدید خود دانستند و با تأکید بر آن، مهربانی و مراقبت خدای تعالی را شامل حال همگان شمردند.[1]

رابطهٔ میان حکمت و عنایت

فعل حکیم، فعلی است که برای وصول به هدف معقولی انجام گیرد و حکمت هر فعل به غایت و هدف آن وابسته است و هدف و غایت هر فعل حکیم، آن است که عقل آن را بپسندد و نیکو شمارد و آن را شایسته‌تر و برتر بداند.

بنابراین فعل برخاسته از حکمت دارای سه ویژگی است:

۱. داشتن غرض و هدف.

۲. انتخاب برتر و بهتر از میان غرض‌ها و هدف‌ها.

۳. انتخاب مناسب‌ترین راه و نزدیک‌ترین آن برای رسیدن به هدف.

فعل الهی نیز از آن جهت «حکیم» دانسته می‌شود که این سه ویژگی را داراست، و نیز به جهت آن‌که خداوند متعال نظام هستی و خلقت را به

---

۱. روح فلسفه قرون وسطی، اتین ژیلسون، فصل ۸.

بهترین وجه و شایسته‌ترین گونه آفریده است. نظام احسن نیز دو ویژگی اساسی دارد:

نخست آن‌که هر چیزی که در آن است بر وفق حسابی دقیق و نظم‌یافته آفریده شده و هیچ چیز بدون دلیل و اساس خلق نگردیده است: «... **رَبُّنَا الَّذي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**»[1]

و دیگر آن‌که هرچه در این نظام هست به کمال خویش خواهد رسید و مخلوقات جهان هرگز بیهوده آفریده نشده‌اند و این معنی، به روشنی از عبارت «**ثُمَّ هَدى**» که در آیهٔ پیش‌گفته آمده برمی‌آید و پیشتر گفتیم و دانستیم که عنایت الهی به این نظام اَحسَن و هدایت موجودات به‌سوی مقصد و مقصود نهایی آن‌ها اشاره دارد.

نتیجه آن که: حکمت الهی و عنایت الهی هر دو یک پیام دارند و آن نظامِ احسن است و نمی‌توان میان آن دو اختلافی اساسی یافت، و ما نیز به همین سبب، این دو عنوان را در یک فصل واحد آوردیم و تفکیک میان آن‌ها را روا ندانستیم.

فیلسوفان شرقی و غربی، و دیرین و نوین، از موضوع حکمت و عنایت الهی سخن گفته و جوانب مختلف آن را بررسی کرده‌اند که ذیلا به اختصار از نظرات مهم‌ترین آنان یاد کنیم:

فیلسوفان یونانی

افلاطون

کتاب نوامیس یکی از مهم‌ترین آثار افلاطون است که آن را در اواخر

---

۱. سورهٔ طه، آیهٔ ۵۰.

زندگی خود نوشته و در این کتاب الهیّات و معرفت عقلی و فلسفی را بر سه اصل زیر مبتنی دانسته است:

۱. وجود خدایان.

۲. نظارت خدایان بر اعمال بندگان.

۳. بی‌پایان بودن قدرت و بخشش الهی.

اصل دوّمین از سه اصل یاد شده بدون تردید مربوط به عنایت خداوندی است زیرا افلاطون معتقد است که اقرار به وجود خداوند مستلزم آن است که به شؤون خداوندی ملتزم شویم زیرا درست نیست که چیزی را به خدا نسبت دهیم یا از او سلب کنیم که با مقام الوهیّت او ناسازگار باشد.

خداوند متعال، از نظر افلاطون، در همهٔ این شؤون تجلّی می‌یابد و در کلیّات و جزئیّات اعمال بندگان مراقبت دارد. این مراقبت الهی نقشی اساسی در زندگی انسان دارد که اگر نباشد رابطهٔ میان خدا و جهان گسسته می‌گردد. بنابراین معنای مراقبت همان هدایت و رهنمون شدن بندگان به سوی کمال و فراهم آوردن لوازم تکامل است.

ارسطو و تفسیر آکوئیناس[1]

دربـاره آراء و افـکار ارسـطو و دیـد او در بـرابـر مـوضوع عـنایت نـظرات مختلف و متفاوتی ارائه شده است، چنان‌که برخی از مفسّران آثار او همچون فیلسوف و متکلّم نام‌دار، توماس آکوئیناس و برنتانو، آرای او را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که نشانگر شناخت جهان براساس عنایت خداوندی است.

حکمای رواقی

رواقیان بر این عقیده‌اند که همهٔ فعل و انفعال‌ها و کُنش و واکنش‌هایی

---

1. Aquinas Thomas Saint .

که در جهان روی می‌دهد و همهٔ تحوّلات و تطوّراتی که در آن پدید می‌آید تابع برنامه‌ای واحد است که بر سراسر جهان هستی حاکمیّت دارد و این برنامه از جانب خداوند متعال وضع و اجرا می‌گردد و به همین جهت بهترین و کامل‌ترین طرح‌ها و برنامه‌هاست.

در قرن سوم میلادی افلوطین تفسیر تازه و روشنی از عنایت فراگیر الهی ارائه داد که برطبق آن همهٔ اشیا و رویدادها تابع یک نظام کلّی و مطلق است که آن‌ها را به سوی نیکی‌ها و سعادت سوق می‌دهد.

فیلسوفان اسلامی

فارابی

فارابی در آثار و نظرات خویش توجهی منطقی و هماهنگ نسبت به مسائل عنایت و حکمت مبذول داشته که از آن جمله نظریّهٔ او دربارهٔ علم خدا و حکمت او و نیز اشارهٔ وی به عنایت و هدف خلقت است.

فارابی به نظام احسن، براساس عنایت الهی اعتقاد دارد و در این زمینه با تعمّق و ابتکار و ذوق به بحث پرداخته است. وی در آغاز کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة از ارتباط فرد با دولت سخن به میان نیاورده، برخلاف افلاطون که کتاب جمهوریّت خود را با بحث از موجود نخستین یا موجود واحدی که بارزترین صفت او حکمت است، آغاز کرده است.

ابن سینا

حکمت حقیقی، به اعتقاد ابن سینا در حکمت خداوند نمود یافته که فعل او استوارترین افعال و در کمال اتقان و استحکام است و این حکمت از دو جهت اهمیّت بسیار دارد:

۱. آن‌که خداوند متعال همهٔ عوامل مورد نیاز برای وجود یافتن را به همهٔ موجودات عطا فرموده است.

۲. آن‌که برای هر موجود، همهٔ عوامل مورد نیاز برای استمرار وجود و تکامل او تا رسیدن به مرحله بلوغ را فراهم آورده است.

ابن سینا حکمت را چنین تعریف می‌کند:

«حکمت همان شناخت وجود واجب، یعنی وجود اوّل است و هیچ عقلی او را آن چنان‌که خودش ذات خود را می‌شناسد، درنمی‌یابد، پس حکیم حقیقی همان وجود اوّل است ... که به این معنی حکیم است و حکمت او معرفت وی به ذات خود است ... و او در علم خویش حکیم است و در فعل خویش مُحکِم، پس او حکیم مطلق و نیز واجب الوجود و علّت همهٔ موجودات که کمال وجود هرکدام را به آن عطا فرموده یعنی هر آن‌چه را که برای وجود و بقای خود بدان نیازمند است و افزون بر این هم به او بخشیده است و خداوند متعال آن‌جا که فرموده «**رَبُّنَا الَّذي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**»[1] به همین معنی اشاره دارد زیرا هدایت، آن گونه کمالی است که اشیا در بقا و وجود خود بدان نیاز ندارند، امّا خَلق کمالی است که برای بقا و وجود بدان نیازمندند، و نیز آن‌جا که می‌فرماید: «**الَّذي خَلَقَني فَهُوَ يَهْدينِ**»[2] و حکما، هر آن‌چه که اشیا برای هستی و بقای خود بدان نیاز دارند را «کمال اوّل» و آن‌چه که در بقا بدان نیازمند نیستند را «کمال ثانی» نام نهاده‌اند»[3].

ملاّ صدرا

صدر المتألّهین عنایت خداوند را به نظام أحسن و أتمّ و نیز به علم به

---

۱. سورهٔ طه، آیهٔ ۵۰ .

۲. سورهٔ شعراء، آیهٔ۸۷ .

۳. التعلیقات، ابن سینا، آیهٔ۱۶ـ ۱۸.

نظام أحسن اطلاق نموده است و این دو تعبیر در اسفار و تفسیر ایشان منعکس است.

و در مبحث علم باری تعالیَ می‌نویسد: عنایت در اصطلاح فیلسوفان مسلمان عبارت است از علم حقّ تعالی به ذات خویش و به نظام اَحسن و خیر مطلق و به حالات وجودی اشیا و نظام عمومی خلقت و مَبدئیّت و خالقیّت او برای صدور فیضانی مانند این نظام در حدّ قابلیّت کائنات.

صدرالمتألّهین در عبارتی کوتاه و رسا، کامل‌ترین آرای فلسفی در این موضوع را چنین تلخیص می‌کند: نظام عالم معقول که اهل حکمت از آن به عنایت تعبیر می‌کنند، خاستگاه و منبع نظام موجود است که در حدّ قابلیّت عالم امکان در نهایت خیر و نیکی و فضیلت است.

این سخن از حکیم متألّه پیرامون علم إلهی است، امّا وقتی به عنایت خداوند در مبحث نبوّت و امامت وارد می‌شود وجود خاتم انبیا و خاتم أوصیا علیهما السلام را عنایت خداوندی می‌داند.

هم او در مقدّمهٔ خود بر شرح اصول کافی می‌نویسد: «حکیم آن است که در خلق اشیا به اِحکام عمل کند و اِحکام به معنی استواری و اتقان، تدبیر و نیکویی و زیبایی تصویر و تقدیر است. و حکیم هیچ فعل ناپسندی مرتکب نمی‌شود و هیچ واجبی را فرو نمی‌گذارد و هر چیز را در جایگاه شایسته‌اش می‌نهد، و از ابن عبّاس روایت شده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: **الحكيمُ الَّذي كَمُلَ في حُكمِهِ والعَليمُ الَّذي كَمُلَ في عِلْمِهِ**»[1].

(حکیم آن است که در حُکم خویش به کمال رسیده و عَلیم آن کس که در علم خود به کمال دست یافته است.)

حُکما تکامل موجودات و وصول به غایت آفرینش را مقتضای عنایت و

۱. شرح اصول الکافی، صدرالمتألّهین، ج۱، ص۷۰.

حکمت خداوندی دانسته‌اند و بر همین پایه و اساس حکیم إلهی ملّا هادی سبزواری در شرح منظومه خویش به موضوع حکمت و عنایت الهی بسیار اهتمام ورزیده و تأکید کرده که مقتضای حکمت و عنایت، رسانیدن هر ممکنی به غایت و مقصد آن است.

إذ مُقتَضی الحکمة والعناية　　　　إيصال کلّ ممکنٍ لغاية

یعنی: مقتضای حکمت الهی و عنایت ربّانی

رسانیدن هر ممکنی به غایت آن است

و علّت غایی، در ذهن مقدّم بر فعل است و در خارج نتیجه فعل و متأخر از آن است»[1].

نتیجه: خداوند به نظام احسن عالم است و بر ایجاد آن قادر است و آفرینش انسان برای این غایت است و از آن‌جا که غایت و مقصد نهایی وجود انسان یکتاپرستی و عبادت خداوند در بالاترین سطح ممکن است، و این غایت برای عامّهٔ مردم جز در یک مجتمع عدل الهی به رهبری امام معصوم میسّر نمی‌گردد لذا مجتمع مهدی موعود، به رغم همهٔ موانع و مشکلات به مقتضای هدایت الهی به یقین تحقّق خواهد یافت و به این حقیقت پیامبران الهی بشارت داده‌اند و قرآن کریم اصول و مبادی آن را بیان کرده است و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرموده‌اند: «**لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فِيهِ وَلَدِيَ الْمَهْدِيُّ، فَيَنْزِلَ رُوحُ اللهِ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، فَيُصَلِّيَ خَلْفَهُ، وَتُشْرِقَ الْأَرْضُ بِنُورِهِ، وَيَبْلُغَ سُلْطَانُهُ الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ**»[2].

---

۱. شرح المنظومه، ملّا هادی السبزواری، ج۲، ص ۴۲۰ـ۴۲۱.

۲. کمال الدين، شيخ صدوق، ج۱، ص ۲۸۰، باب ۲۴، حديث ۲۷.

معنای حکمت

در لسان العرب آمده است: «حکمت رسیدن به حقیقت و واقعیت از طریق علم و عقل است و حکمت در نسبت به خداوند، علم فراگیر او به اشیا و آفرینش آن‌ها در کمال اتقان و اِحکام است و حکمت نسبت به انسان شناخت موجودات و انجام کارهای خیر است»[1].

راغب اصفهانی در کتاب المفردات گفته است: «حکمت رسیدن به حقّ از طریق علم و عقل است. و حکمت در انتساب به خداوند، معرفت همهٔ اشیا و آفرینش همهٔ آن‌ها در غایت و نهایت اِحکام است، و در انتساب به انسان به معنای شناخت موجودات و عمل به نیکی‌هاست»[2].

وابوالبقاء کَفَوی در کتاب الکلیّات خویش دربارهٔ مفهوم اصطلاحی حکمت می‌نویسد: «حکمت به معنی عدل و علم و حُکم و نبوّت و قرآن و انجیل، و جای دادن هر چیز در جایگاه شایستهٔ آن، و درستی و استواری کار و نیز به معنای اَفعال خداوند به کار رفته است، زیرا که خداوند به حکم مُلک و مِلک خویش هرچه بخواهد می‌کند، چه با خواسته‌های بندگان موافق باشد و چه نباشد. و حکمت در عرف علما به کارگیری نفس انسانی در فراگیری علوم نظری و دستیابی به ملکهٔ راسخ بر انجام اعمال نیک در حدّ توان هرکس است و برخی گفته‌اند: حکمت به معنای شناخت حقایق به قدر توان و استطاعت است»[3].

متکلّمان گاه حکمت را در دو معنای دیگر نیز به کار می‌برند:

۱. معرفت مجرّد به نظام و معانی دقیق آن.

---

۱. لسان العرب، ابن منظور، ۱۲، ص ۱۴۳، مادّه «حکم».

۲. مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، ص۱۲۷، مادّه «حکم».

۳. الکلیّات، ابوالبقاء کفوی، ص۳۸۲، مادّه «حکم».

۲. افاضهٔ قدرت به شخصی به قصد ایجاد نظم و ترتیب و اتقان اشیا.

و در این معانی «انسان حکیم کسی است که به هیچ کاری نمی‌پردازد مگر به قصد رسیدن به هدفی صحیح»[۱].

فیلسوفان قدیم و جدید و شرقی و غربی موضوع حکمت الهی را از جهات متعدّد و گوناگون مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. فیلسوفان یونانی و رومی، حکمت الهی در آفریدن بشر و راهنمایی انسان‌ها به سوی خیر و کمال را از اصول قطعی و مسلّم اندیشهٔ فلسفی الهی و انسانی شمرده‌اند و از دید فلاسفهٔ اسلامی، حکمت مزیّت و فضیلتی است از قوّهٔ نطقیّه (عقلیّه) و معنای آن علم به اشیای کلیّه و حقایق آن‌ها و به کارگیری حقایقی است که برای آن‌ها استعمالشان واجب است[۲] و در تعریفی دیگر از حکمت گفته‌اند که حکمت عبارت از معرفت وجود حقّ است و وجود حقّ همان واجب‌الوجود به ذات خویش است.[۳] و نیز در تعریف آن گفته‌اند «حکمت همانندی جستن به خدا به قدر توان انسانی است، بدین معنی که انسان بکوشد تا در ساخته‌های خود حکیم و در آگاهی‌ها و معلومات خویش متحقّق و در اعمال خود خبیر و آگاه باشد»[۴]. و حکیم سبزواری نیز حکمت را «معرفت حقایق، چون معرفت خدا و معرفت ذات و معرفت امر خدا» می‌داند.[۵]

اهتمام فلسفهٔ اسلامی، به‌ویژه در عصر فارابی و پس از او، به نظام آفرینش مبنی بر حکمت و منطق و هماهنگی، وسعت بسیار یافت، و فارابی

---

۱. موسوعة مصطلحات الکلام الاسلامی، دکتور سمیع دغیم، ج۱، ص۵۰۰ـ۵۰۱.

۲. رسائل الکندی الفلسفية، ص۱۷۷.

۳. کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، التعلیقات، رسالتان فلسفیتان، ابونصر فارابی، ص۱۳۶.

۴. رسائل اخوان الصفا، ج۳، ص۱۴۳ . رجوع کنید به، السیاسه المدنیّة، ابونصر فارابی، ص۴۵.

۵. مجموعه رسائل الحکیم السبزواری.

خود، با تکیه بر آگاهی‌هایی که از فلاسفهٔ پیشین دریافته بود و به استناد معارف ارزشمند اسلامی پژوهش‌های گران‌قدری در این زمینه ارائه کرده است. وی حکمت را چنین وصف می‌کند که «آن شناخت برترین موجودات از طریق بهترین علوم است»[1].

این مسأله، پس از فارابی و به دست ابن سینا سیمایی زیباتر و برجسته‌تر یافت و تعریف حکمت و عنایت الهی به آن راه یافت و به صورت یکی از اصول و مبادی حکمت مشّائی در آثار او درآمد.

حکمت در قرآن کریم

واژهٔ حکمت در کاربرد قرآن کریم بیانگر استواری و دقّت در بروز زیباترین و نیکوترین اعمال است و از آن‌جا که هدف الهی از ارسال پیامبران ابلاغ احکام خداوند در جهت تعالی زندگی انسان‌ها و سعادت و کمال آن‌هاست، بنابراین نبوّت و رسالت نیز در قرآن کریم از لوازم حکمت الهی شمرده شده و بدین سبب است که در این کتاب آسمانی از خداوند متعال به «حکیم» تعبیر می‌شود:

«**هُوَ الَّذي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ**»[2]

«**رَبَّنا وَابْعَثْ فيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ**»[3]

«**كَذٰلِكَ يُوحي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكَ اللهُ الْعَزيزُ الْحَكيمُ**»[4]

---

۱. السیاسه المدنیّة، ابونصر فارابی، ص۴۵۰.

۲. سورهٔ جمعه، آیهٔ۲.

۳. سورهٔ بقره، آیهٔ۱۲۹.

۴. سورهٔ شوری، آیهٔ ۳.

«تَنْزِيلُ الكِتابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكيمِ»[۱]

«أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكيمٌ»[۲]

زمخشری در تفسیر کشّاف خود در ضمن تفسیر آیهٔ کریمهٔ «**رَبَّنا وَابْعَثْ فيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ ...**» [۳] می‌نویسد: مراد از کتاب قرآن است و مراد از حکمت، احکام شریعت و بیان آن‌هاست. [۴]

فخر رازی در تفسیر کبیر خود این آیه را از آیات متشابه دانسته و می‌نویسد: «مراد از حکمت همان شرایعی است که انبیای الهی آورده‌اند و شامل وجوه مصالح و منافع است»[۵].

در این آیات و بسی آیات دیگر، ارسال پیامبران و نزول وحی بر آنان، و از آن جمله نزول قرآن بر رسول اکرمصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به حکمت و عنایت خداوند منتسب شده و عنایت حقّ تعالی به آفریدگان، و به‌ویژه به انسان بر این پایه استوار گردیده است.

اگر در مفهوم حکمت الهی با دقّت و تأمّل بنگریم آن‌گاه راز نبوّت و ولایت به عنوان حقیقتی برخاسته از اسم «حکیم» که یکی از اسماء حُسنی است نمایان و آشکار خواهد شد. همهٔ این زیبایی و شکوه و استواری در نظام تکوین و تشریع، گویای ظهور حکمت الهی و تجلّی آن در همهٔ عالم است، از این روست که قرآن کریم اسم «حکیم» را به هنگام اشاره به وحی و

---

۱. سورهٔ جاثیه، آیهٔ۲.

۲. سورهٔ شوری، آیهٔ۵۱.

۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۲۹.

۴. الکشّاف عن حقائق التنزیل، زمخشری، ج۱، ص۹۴.

۵. التفسیر الکبیر، فخر رازی، ج۱، ص ۴۱۵.

نبوّت به کار می‌برد که اساس و پایهٔ فلسفه خلق است، زیرا تکامل انسانی بدون قوانین الهی متعذّر و ناممکن است و هماهنگی و سازگاری این اسم کریم، یعنی «حکیم» هرجا که در قرآن آمده با آفرینش انسان و مسیر و سرانجام عالم، خود دلیلی روشن است بر آن‌چه گفتیم.

امامت و ولایت ادامه نبوّت است

ولایت باطن نبوّت است و نبوّت از دو زاویه دیده می‌شود؛ یک روی آن با خالق و روی دیگر با مخلوق است.

روی اوّل مقام تقرب و عبودیت پیامبر است و روی دوم هدایت انسان‌ها؛ و امامت، نمایانگر ولایت و باطن نبوّت می‌باشد و با انقضای عصر نبوّت، دوران امامت فرا می‌رسد و امام به وظیفهٔ تفسیر و تبیین وحی و توضیح و تفهیم معانی آیات کریمه و بیان مصداق‌های آن‌ها قیام می‌کند و به تعبیر هانری کُربن، خاورشناس فرانسوی، «امام عهده‌دار تأویل قرآن» است.[۱]

از دید قرآنی امام بایست حقیقت علیای شریعت باشد و استعداد مَلَکی (فرشته‌ای) انسان در سایهٔ تربیت معنوی ائمّه از مرحلهٔ قوّهٔ به مرحلهٔ فعل درآید.

با رحلت رسول اکرم، محمّدبن عبدالله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم، درهای نبوّت برای ابد بسته شد و مرحلهٔ ولایت، یعنی تفسیر وحی و تطبیق آن بر حقایق و حوادث جهان و تحوّلات زمان، آغاز گردید و آفریدگان خدا در سایهٔ امام و امامت به پیروی از تعالیم نبوّت و وحی و تطبیق آن‌ها بر زندگی فردی و اجتماعی خود برخاستند و بدین ترتیب ولایت و امامت در طول قرون و اعصار به شناساندن راه معرفت خدا و یکتاپرستی و عینیّت بخشیدن به فلسفهٔ خلقت

---

۱. آفاق تفکّر معنوی در اسلام ایرانی، هانری کربن، داریوش شایگان، ترجمه پرهام، ص۱۵۸.

پرداختند که خداوند فرموده: «**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ**»[1].

این حقیقت نه‌تنها پذیرفتۀ علمای بزرگ اسلام، از محدّثان و حکیمان و عارفان است، بلکه دانشمندان مغرب‌زمین نیز بدان اعتراف کرده‌اند؛ همچنان‌که حکما و متکلّمان مسیحی نیز ولی و ولایت را به عنوان اصلی استوار بر اساس منطق فکری خود می‌نگرند. من در گفت‌وگوهای علمی با آنان، هرگاه که این بحث را بر آن‌ها عرضه کردم، با استقبال بیشتر فیلسوفان و متکلّمان مسیحی روبه‌رو شدم.[2]

صدرالمتألّهین شیرازی ـ که در مواضع بسیاری از آثار خود به تحقیق در صُنع متقَن و نظام احسن الهی پرداخته و وحی و نبوّت را از ارکان و پایه‌های این نظام شمرده ـ پس از تبیین این مسأله به بحث امامت روی آورده و وجود امام را از درخشان‌ترین صفحات کتاب خلقت و تکوین شمرده است.

همانا ولی خدا میان عالم غیب و شهود یا ملک و ملکوت جای دارد و نور هدایت را از عالم غیب و ملکوت فرامی‌گیرد و در اختیار و دسترس عالم مُلک و جهان بشریّت می‌گذارد و آنان را، به اذن خدای متعال، به غایت مطلوب می‌رساند و چنین است که در قرآن کریم آمده: «**وَجَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا ...**»[3].

نقش ولایت در هدایت انسان از دید قرآن کریم و روایات

قرآن کریم نبوّت و ولایت را کلید گشایش راز خلقت شمرده: «**ثُمَّ أَرْسَلْنا رُسُلَنا تَتْرا كُلَّ ما جاءَ أُمَّةً رَسُولُها كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنا بَعْضَهُمْ بَعْضاً وَجَعَلْناهُمْ أَحاديثَ**

---

۱. سورۀ ذاریات، آیۀ۵۶.

۲. این موضوع در بخش دیدارها و گفت‌وگوها به تفصیل بیان شده است.

۳. سورۀ سجده، آیۀ۲۴

فَبُعْداً لِقَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ»[۱].

خداوند متعال پیامبران را، یکی پس از دیگری، نزد مردمان فرستاد تا مکتب و مدرسهٔ معرفت ـ که برآورندهٔ نیاز اساسی آدمیان است ـ در طول تاریخ پایدار و برقرار بماند و در فواصل زمانی میان بعثت یک پیامبر تا پیامبر دیگر ادامهٔ وظایف آنان را برعهدهٔ اوصیای آنان نهاد و سرانجام پس از رحلت آخرین پیامبر و خاتم‌الانبیا، محمّد مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ـ که قطب نبوّت و انبیا بود ـ پیگیری وظایف او برعهدهٔ عترت پاک وی قرار گرفت تا همراه قرآن کریم شعلهٔ هدایت را همچنان فروزان و پرتوافشان نگاه دارند و بشریّت را از سقوط در ظلمت جهالت و بیراهه رفتن حفظ کنند. این معنی به‌روشنی در آیهٔ هفتم سورهٔ رعد خطاب به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نمایان است که «... **إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ**»[۲].

مفسّر شهیر ابواسحاق ثعلبی در تفسیر این آیه حدیثی از ابن عبّاس نقل می‌کند که می‌گوید: چون این آیه نازل شد، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دست خویش را بر سینه نهاد و فرمود: «**أنا المنذر**» (هشداردهنده منم)؛ سپس دست بر شانهٔ علی علیه‌السلام نهاد و فرمود: «**فَأنتَ الهادي يا علي، بك يَهتَدي المؤمنونَ مِن بَعدي**»[۳] (و تو، ای علی، راهبر و راه‌نمایی و پس از من مؤمنان به وسیله تو هدایت یابند).

فخر رازی نیز در تفسیر همین آیه می‌نویسد:

«... و بدان که اهل ظاهر از مفسّران در تفسیر این آیه اقوالی آورده‌اند: نخست آن‌که مُنذر و هادی هر دو صفت برای یک شخص است و مفهوم

---

۱. سورهٔ مؤمنون، آیهٔ۴۴

۲. سورهٔ رعد، آیهٔ ۷

۳. الکشف و البیان، ابواسحاق ثعلبی، ج۵، ص۲۷۲

آیه این است که: همانا تو هشداردهنده‌ای هستی و هر قومی را هشداردهنده‌ای جداگانه است و معجزهٔ هر یک از آنان غیر از معجزهٔ دیگری و دیگران است».

و دوم آن‌که هشداردهنده محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و هادی خداوند متعال است و این قول را به ابن عبّاس و سعید بن جُبَیر و ضحّاک نسبت داده‌اند و سوم آن‌که هشداردهنده، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و هادی علی علیه‌السلام ؛ و ابن‌عبّاس گفته است: پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دست خود را بر سینه‌اش نهاد و فرمود: «**أنا المُنذر**» سپس دست بر شانهٔ علی گذارد و فرمود: «**أنتَ الهادي يا علي، بك يَهتَدي المُهتَدونَ من بَعدي**»[1] و در مستدرک حاکم از ابوبریدة الأسلمی نقل شده است که گفت: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آبی برای وضو خواست و علی بن أَبی‌طالب علیه‌السلام در کنار او بود و رسول‌خدا پس از وضو گرفتن دست علی علیه‌السلام را گرفت و بر سینهٔ خود چسباند؛ سپس فرمود: «**إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ**» یعنی مُنذر من هستم؛ سپس دست علی را بازگرداند و بر سینهٔ او نهاد و فرمود: «**وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ**» آن‌گاه به علی خطاب کرد و فرمود: «**أَنْتَ مَنَارُ الْأَنَامِ وَرَايَةُ الْهُدَى وَأَمِيرُ الْقُرّاءِ. أَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّكَ كَذَلِكَ**» (تو چراغ روشنگر مردمان و غایت هدایت و امیر قاریان هستی و گواهی می‌دهم که تو چنین هستی).

در کتاب کافی کلینی نیز از ابوبصیر روایت شده که می‌گوید از ابوعبدالله (امام صادق) علیه‌السلام معنای آیه «... **إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ**» را پرسیدم. امام گفت: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «**أنَا المُنذر وعليٌ الهادي**»؛ سپس از من پرسید: ای ابومحمّد، آیا امروز هادی‌ای هست؟ گفتم فدایت شوم؛ پیوسته یک هادی

---

۱. نقل از، تفسیرالمیزان، علّامه طباطبائی، ج ۱، ص ۳۶۰

پس از هادی دیگر از میان شما برمی‌خیزد تا اینک که این مقام به شما رسیده است. امام فرمود: خدایت رحمت کند ای ابومحمّد، اگر آیه‌ای بر مردی نازل شود، سپس آن مرد بمیرد (آیا) آن آیه و کتاب می‌میرد؟ نه، چنین نیست؛ بلکه این امر در میان زندگان جریان می‌یابد؛ چنان‌که در گذشتگان جریان یافت»[۱].

بنابراین امام علی علیه‌السلام هادی است و وصی امام علی نیز هادی دیگری است؛ زیرا امّت اسلام در هر عصر و زمان به یک هادی و رهبر نیازمند است. علی علیه‌السلام در طول زندگی خویش هادی بود و از آن پس امامانی که بعد از او آمدند، همگی مصداق‌های آیهٔ کریمه و سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند و بر این اساس امام محمّدبن‌الحسن العسکری علیه‌السلام تنها مصداق این آیه در عصر ما و در روزگاران بعد و در آیندهٔ بشریّت است.

ویژگی‌های امام و ضرورت تعیین او از جانب خدا

امام از مقام یقین برخوردار است و از اوج جایگاه امامت شاهد بر ملکوت آسمان و زمین است:

«وَكَذٰلِكَ نُري إِبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنينَ»[۲].

امام به ذات خود هدایت یافته است؛ زیرا اگر نیاز به هدایت داشته باشد، نمی‌تواند بر مسند امامت بنشیند:

«وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا وَأَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ وَإِقامَ الصَّلاةِ وَإِيتاءَ الزَّكاةِ وَكانُوا لَنا عابِدينَ»[۳].

---

۱. نقل از تفسیر المیزان، علّامه طباطبائی، ج۱، ص۳۶۰ ـ ۳۶۱

۲. سورهٔ انعام، آیهٔ ۵۷ .

۳. سورهٔ انبیا، آیهٔ۳۷ .

امام محور هدایت و پرچم‌دار آن است و در ایفای وظیفهٔ خویش جز از خدای متعال و وحی الهی کمک نمی‌گیرد.

امام از مقام عصمت برخوردار است؛ زیرا امامی که معصوم نباشد، خود نیازمند امام دیگری است که او را ارشاد و هدایت کند و از خطا باز دارد.

از آن‌چه گذشت، نتیجه می‌گیریم که امام را باید خداوند تعیین و منصوب نماید؛ و گرنه انکار ضرورت نصب امام معصوم از سوی خدای تعالی و حضور او در میان دیگر آفریدگان و جوامع بشری، مستلزم مفاسد بسیاری است که از اهمّ آن‌هاست:

۱. جهل خدای تعالی به این نیاز مهم بشریّت؛

۲. ناتوانی خداوند بر آفرینش؛

۳. بُخل ورزیدن او در تعیین امامی برای مردم ـ که آنان را به سعادت رهنمون گردد ـ و بطلان و محال بودن این هر سه مفسده به ضرورت عقلی ثابت است.

دعای فرج و دلیل عنایت

در بخشی از دعای شریف فرج به گرفتاری‌های جامعهٔ بشری اشاره می‌شود و از آفات زمین و آسمان و سایر بلایا و نگرانی‌های انسان‌ها سخن به میان می‌آید:

«إِنَّكَ قُلْتَ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ: «ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»، فَأَظْهِرِ اللهُمَّ لَنَا وَلِيَّكَ وَابْنَ بِنْتِ نَبِيِّكَ الْمُسَمَّى بِاسْمِ رَسُولِكَ، حَتَّى لا يَظْفَرَ بِشَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ إِلّا مَزَّقَهُ، وَيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُحَقِّقَهُ، وَاجْعَلْهُ اللهُمَّ مَفْزَعاً لِمَظْلُومِ عِبَادِكَ وَنَاصِراً لِمَنْ لا يَجِدُ لَهُ نَاصِراً غَيْرَكَ وَمُجَدِّداً لِمَا عُطِّلَ مِنْ أَحْكَامِ كِتَابِكَ وَمُشَيِّداً لِمَا وَرَدَ مِنْ

أَعْلامِ دِينِكَ وَسُنَنِ نَبِيِّكَ صلی الله علیه و آله و سلم ، وَاجْعَلْهُ مِمَّنْ حَصَّنْتَهُ مِنْ بَأْسِ الْمُعْتَدِينَ»[1].

تمام آفات زمین و آسمان از زلزله‌ها، سیل‌ها و طوفان‌ها معلولِ اعمال زشت بشر است و لذا از خدای متعال در این دعا می‌خواهیم که در ظهور فرزند فاطمه، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و فرزند بلافصل ولی خدا تعجیل فرماید و با ظهور او شبکه باطل گسسته گردد و خیمه حقّ روی زمین مستقر شود و مظلومان و ستم‌دیدگان در زیر آن خیمه آرام گیرند و آه و ناله‌ها پایان یابد و احکام برزمین‌ماندهٔ خدا در صحنهٔ زندگی مردم نمایان گردد و توحید و یکتاپرستی بارور شود و شاخه‌های پربرکت آن همچون امنیّت، صفا و صمیمیّت بر جامعهٔ بشریّت سایه افکند و بالاخره سلامت و حفظ آن بزرگوار را در دنیای ظلم و فساد و ترور از خدای متعال درخواست می‌نماییم.

نتیجهٔ نهایی

وجود ولی خدا در همهٔ اعصار و روزگاران ضرورت دارد و جزء نظام احسن است و بدون وجود او رسیدن آفرینش و انسان به کمال ناممکن است.

این از سویی و از سوی دیگر بدون وجود امام نیازهای علمی و تربیتی انسان برآورده نمی‌شود و انسانیّت از دستیابی به غایت نهایی و کمال خویش باز می‌ماند؛ از این روست که افاضهٔ فیض در قوس نزول و ارتقای انسان در قوس صعود مستلزم وجود انسان کامل و حجّت خدا در هر عصر و زمان است.

---

۱. المصباح، کفعمی، ص۵۵۰ (فصل ۴) ؛ البلد الأمین، کفعمی، ص۸۲ (الصلاة فی یوم‌الجمعة) ؛ بحارالأنوار، علّامه مجلسی، ج۸۳، ص۲۸۴ (باب ۴۵ ـ الأدعیة والاذکار عندالصباح).

پژوهش‌گران و اندیش‌مندان مسلمان، از شیعی و سنّی، معتقدند که قرآن و وحی الهی نیاز به کسی دارد که آن را تفسیر و تبیین کند و بر پای بدارد و آن کس که این وظیفه را بر عهده دارد و وحی الهی را حفظ می‌کند و از راهیابی تحریف به آن مانع می‌شود و آن را برای مردمان در حدّ قابلیّت و استعداد آنان تفسیر می‌کند، امام است؛ امامی که زبان وحی و قرآن است و اگر تفسیر و تبیین او نباشد، بسیاری از حقایق قرآنی ـ که پاسخ‌گوی نیاز بشر به وحی است ـ پوشیده و ناشناخته می‌ماند و بهره‌گیری از قرآن ـ چنان‌که بایسته و شایسته است ـ تحقّق نمی‌یابد.

تعامل عقل و شرع در هویّت

این نکته نیز ناگفته نماند که قدرت و توان دلایل عقلی در این زمینه محدود به اثبات اصل امامت و ضرورت همیشگی آن است؛ امّا تعیین مصداق آن بر عهده دلایل نقلی است، که ـ خدای را شکر ـ صدها حدیث و روایت از رسول اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمّهٔ هدیَ داریم که هویّت مصلح جهانی و مهدی موعود را با دقّت تمام بازمی‌گوید و می‌شناساند و هر جویای حقّ یقین می‌کند که نام مبارک او محمّد و لقب او مهدی، فرزند امام عسکری‌علیه‌السلام است؛ یعنی چند صد بار حامل وحی و خاندان‌وحی به امّت اسلام پیام داده‌اند که «مهدی فرزند امام عسکری‌علیه‌السلام است». مادر بزرگوارش کنیزی است که نام‌های مختلف داشته و مشهور آن‌ها نرجس است و تاریخ ولادت او طلوع صبح نیمهٔ شعبان ۲۵۵ هجری قمری است.

آیا چنین امر مهمّی می‌تواند مبهم بماند؛ با این‌که انبیای الهی بشارت داده‌اند و پیامبر اکرم و اهل بیت وحی‌علیهم‌السلام بر هویّت دقیق او تصریح فرموده‌اند؟ هرکس که از راه صدق در جست‌وجوی حقّ برآید، هرگز به

کج‌روی گرفتار نیاید.

حدیث گزینش

طَبَری صغیر در کتاب دلائل الامامة، تحت عنوان «معرفة وجوب القائم...»[۱]، از ابوالحسن علیّ بن هبةالله، از ابوجعفر محمّد بن علی بن الحسین بن موسی القمی، از پدرش، از سعد بن عبدالله، از یعقوب بن یزید، از محمّد بن أَبی‌عُمَیر، از سعید بن غَزْوان، از ابوبصیر، از ابوعبدالله علیه‌السلام روایت کرده که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود:

«**إِنَّ اللهَ تَعَالَى اخْتَارَ مِنَ الْأَيَّامِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَمِنَ الشُّهُورِ شَهْرَ رَمَضَانَ، وَمِنَ اللَّيَالِي لَيْلَةَ الْقَدْرِ فَجَعَلَها خَيْراً مِنْ ألفِ شَهْرٍ، وَاخْتَارَ مِنَ النَّاسِ الْأَنْبِيَاءَ، وَاخْتَارَنِي مِنَ الرُّسُلِ، وَاخْتَارَ مِنِّي عَلِيّاً، وَاخْتَارَ مِنْ عَلِيٍّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ، وَاخْتَارَ مِنَ الْحُسَيْنِ أَئِمَّةً يَنْفُونَ عَنِ التَّنْزِيلِ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَتَأَوُّلَ الْجَاهِلِينَ، تَاسِعُهُمْ بَاطِنُهُمْ، وَهُوَ ظَاهِرُهُمْ، وَهُوَ قَائِمُهُمْ**».

«همانا خدای تعالی از روزها روز جمعه و از ماه‌ها ماه رمضان و از شب‌ها شب قدر را برگزید و آن را بهتر از یک‌هزار ماه قرار داد [همچنین] از میان مردم اَنبیا را برگزید و از میان انبیا رسولان را و از میان رسولان مرا برگزید؛ و از [خاندان] من علی و از [فرزندان] علی، حسن و حسین را برگزید و از [نسل]حسین امامانی را برگزید که مانع تحریف قرآن از سوی غُلاة و افترای اهل باطل و تأویل جاهلان گردیدند و نُهمین آن‌ها باطن (غایب) آن‌ها و ظاهر (ظهورکننده) آن‌ها و قائم آن‌هاست».

---

۱. دلائل الامامه، طبری، ص۴۵۳ ـ ۴۵۴.

نوع و مرتبهٔ حدیث

حدیث مذکور با این اِسناد صحیح است و این‌که امام مهدی علیه‌السلام نهمین فرزند [از سلسلهٔ فرزندان] امام حسین علیه‌السلام است، در شمار احادیث متواتر از اهل بیت علیهم‌السلام است.

شناخت راویان آن

۱. علیّ بن هبة الله، ابوالحسن

شیخ منتجب‌الدین در فهرست خود آورده است، شیخ ابوالحسن علی بن هبة الله ابن عثمان، اهل موصل، حافظ، پرهیزکار، و ثقه، مؤلّف کتاب الأنوار فی تاریخ الائمّة الأطهار و الیقین فی اصول الدّین ... ، علی بن هبة الله از مشایخ محمّد بن جریر بن رستم طبری صغیر امامی و از شاگردان شیخ صدوق بود و از ملاحظهٔ عناوین کتاب‌های او معلوم می‌گردد که وی از مورّخان بزرگ و عالمان عامل و از پیوستگان به سِلک آل رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و افزون بر این، مشهور به پرهیزکاری و وثوق بوده است.

۲. محمّد بن علیّ بن الحسین بن موسی

ابوجعفر ابن بابویه، ملقّب به شیخ صدوق، جلیل‌القدر و دارای مکانت والا، مؤلّف کتاب مَنْ لا یَحضرهُ الفقیهُ یکی از چهار کتاب صحیح امامیّه، و بی‌نیاز از تعریف.

۳. علیّ بن الحسین بن موسی

ابوالحسن، ابن‌بابویه، پدر شیخ صدوق فوق‌الذکر، ملقّب به صدوق اوّل و از راویان ثقه که نجاشی این‌گونه وی را وصف نموده است: «علی‌بن الحسین بن موسی بن بابَوَیْه القمی، ابوالحسن، شیخ و پیشوای قمیان در عصر خود

سفری به عراق رفت و با ابوالقاسم حسین بن روح نایب امام غایب دیدار کرد و به‌وسیله او نامه‌ای به حضرت صاحب‌الامر نوشت و از نداشتن فرزند پسر شکایت کرد و امام علیه‌السلام در پاسخ او مرقوم فرمود: برای اجابت درخواست تو به درگاه خداوند دعا کردیم و به‌زودی صاحب دو پسر نیک خواهی شد و چندی پس از این ماجرا بود که دو پسرش ابوجعفر (شیخ صدوق) و ابوعبدالله از بطن یک مادر به دنیا آمدند.

شیخ طوسی در کتاب رجال و نیز در کتاب الفهرست خود با اوصاف «ثقه، فقیه، جلیل‌القدر» و صاحب تصانیف بسیار از او یاد کرده و علّامه حلّی و ابن‌داود و ابن‌ندیم نیز او را فقیه معظّم پرهیزگار ثقه دانسته‌اند و ذهبی، مورّخ رجالی بزرگ اهل سنّت در کتاب سِیَر اَعلام النّبلاء، او را «علّامه» نامیده است. مزار شریف او در قم زیارتگاه همگان است.

۴. سعد بن عبدالله

نجاشی گفته است: «ابوالقاسم سعد بن عبدالله أَشعری قمی، شیخ و فقیه و از وجوه طایفهٔ امامیّه است». شیخ طوسی در هر دو کتاب رجال و الفهرست خود او را با اوصاف «جلیل‌القدر، ثقه، واسع‌الاخبار، دارای کتب بسیار» ستوده و وی را از اصحاب امام عسکری علیه‌السلام شمرده است.

ابن‌شهر آشوب و علّامه حلّی و ابن‌داود نیز هر سه او را ثقه و فقیه و شیخ امامیّه دانسته‌اند.

۵. یعقوب بن یزید

نجاشی او را ثقه و صدوق دانسته و برقی وی را از اصحاب امام کاظم و امام هادی علیهماالسلام شمرده و شیخ طوسی او را از اصحاب امام رضا علیه‌السلام دانسته و با اوصاف «ثقه و کثیرالرّوایة و مصنّف» ستوده است. علّامه حلّی و ابن‌داود

نیز هر دو او را «ثقه و صدوق» گفته‌اند.

۶. محمّد بن أَبی عُمَیر

از اصحاب امام کاظم و امام رضا و امام جوادعلیهم‌السلام شیخ طوسی در کتاب الفهرست او را ثقه‌ترین و پرهیزکارترین و عابدترین مردم نزد شیعه و اهل سنّت شمرده است و همین گواه بر علوّ مقام او بس که او را در شمار اصحاب اجماع گفته و شیخ طوسی بر قبول مراسیل او تصریح نموده و این منزلت برتر از منزلت ثقه و عَیْن است. محمّد بن أَبی عُمیر سالها در حبس هارون و مأمون گذراند و هر چند به فرمان هارون او را تازیانه زدند تا محلّ اختفای شیعیان و اصحاب امام کاظم را فاش سازد امّا او ضربات تازیانه و شکنجه را تحمّل کرد و لب از لب نگشود.

۷. سَعید بن غَزوان

از اصحاب امام صادق‌علیه‌السلام و راوی از آن حضرت و صاحب یکی از اصول اربعمائه که نجاشی و ابن داود و سایر متأخّران همگی او را ثقه و صدوق دانسته‌اند.

۸. ابوبصیر

این کنیه بر دو تن اطلاق شده:

الف. لیث بن البَخْتَری المرادی

از اصحاب امام باقر، امام صادق و امام کاظم‌علیهم‌السلام است که ابن شهرآشوب او را از جمله ثقات شمرده و کَشّی در روایتی از امام صادق او را بسیار ستوده و از اهل بهشت شمرده و ابن داود نیز او را از اصحاب اجماع دانسته است.

ب. یحیی بن القاسم الأسدی

راوی ثقه است که کَشّی نام او را در زمره اصحاب اجماع آورده و نجاشی به وثوق و صدق او تصریح کرده است.

فصل چهارم

مهدی موعود علیه السلام در دلیل استقراء

گفتار یکم

استقراء[1] به عنوان روشی علمی

هدف از آوردن این برهان آن است که هر محقّق منصف، از خلال بحث و جست‌وجو در کتب عَهدَین و تواریخ انبیا و نصوص و احادیث اسلامی قانع شود و یقین پیدا کند که هویّت خاتم اوصیا و منجی نهایی بشریّت، از جانب رسول خدا و ائمّهٔ هدیعلیهم‌السلام تعیین و مشخّص شده است.

بیان دلیل

مفهوم اصطلاحی استقراء با ظهور علم منطق و پیدایش و شکل‌گیری روش‌های استدلال پدید آمد؛ تا آن‌جا که یکی از مهم‌ترین روش‌ها و شیوه‌های کسب معارف گردید.

---

۱. واژهٔ استقراء مصدر باب استفعال از فعل «قَرأ یقرؤ قَرواً یا قَریاً» است و اگر گفته شود «قَرَوتُ البلاد قَرواً یا قَرَیتُها قَریاً» و نیز «اقتَریتُها و استقریتها» به معنی آن است که گوینده در جست‌وجوی چیزی یا کسی از سرزمینی به سرزمین دیگر رود و از جایی به جای دیگر بگردد. این واژه به‌تدریج تحوّل یافته و به معنای بحث و کاوش و جست‌وجوی کامل برای شناخت ناشناخته‌ها و کشف مجهولات درآمده است.

کاربرد استقراء و اهمیّت آن در علوم

حوزۀ کاربرد استقراء، چه از جهت معنای لغوی یا مجازی و چه از جهت مفهوم منطقی آن، بسیار وسیع و گسترده است. استقراء در کسب همۀ انواع علوم و معارف بشری ـ جز در آن‌چه از طریق وحی الهی به انسان می‌رسد یا پاره‌ای از قواعد و قوانین ریاضی و عقلی محض ـ نقش و سهمی بسیار اساسی دارد و کاربرد آن حتّی به حوزۀ فقه[1] و اخلاق نیز راه یافته است.

اگر نگاهی به تاریخ فرهنگ بشری و به‌ویژه به تاریخ علوم و معارف اسلامی بیفکنیم، نقش وسیع و اساسی استقراء را در توسعه و پیشرفت همۀ آن‌ها خواهیم دید و اگر راه استقراء به‌درستی پیموده شود و امکانات و لوازم ضروری در اختیار پژوهش‌گران قرار گیرد، در آن صورت نتایج حاصله از آن، چه به شکل معرفت مستقیم و چه به صورت مقدمۀ استدلالی، همگی معتبر خواهد بود و برعکس، اگر در مرحلۀ استقراء خطا یا غفلتی روی دهد یا به منابع و مآخذ نامعتبر استناد گردد، نتیجۀ به‌دست آمده نیز مقرون به خطا و فاقد اعتبار خواهد بود.

موفقیت‌هایی که در زمینۀ حدیث به‌دست آمده، از برجسته‌ترین نمونه‌های کاربرد استقراء و بحث و تتبّع است. در عصر شکوفایی تمدّن اسلامی بسیاری از محدّثان سراسر دنیای اسلام، از اندلس در غرب تا خراسان و ماوراءالنّهر در شرق را پیمودند و از هزاران راوی و شیخ حدیث فرا گرفتند و آن‌چه شنیده بودند را ضبط و ثبت کردند و در همان دوران جمعی از جهان‌گردان و جغرافی‌دانان مسلمان، دنیای شناخته‌شده آن روزگار را در نوردیدند و راه‌های دراز و مسافت‌های طولانی از صحرای آفریقا تا

---

۱. جواهرالکلام، محمّد حسن‌النّجفی، ج۵، ص۹۷ ـ ۹۸.

سرچشمه‌های رود ولگا در روسیه و سرزمین‌های دوردست چین و هند را پیمودند و حاصل دیده‌ها و شنیده‌های خود را در آثاری گران‌قدر و ارزشمند به یادگار نهادند. همچنین لغت‌شناسان بزرگ، سال‌های بسیار در بیابان‌ها و در میان بادیه‌نشینان گذراندند و زیستند و واژگان اصیل عربی و ترکیبات آن‌ها را دریافتند و شناختند.

تفاوت میان استقرای اصطلاحی و روش علمی ما

منطق‌دانان قدیم، استقراء را به دو نوع تامّ و ناقص یا مستوفی و غیرمستوفی تقسیم کرده‌اند و این دو اصطلاح از دیرزمان میان اهل منطق متداول و رایج بوده است.

مراد از استقرای تامّ مواردی است که مصداق‌های مطلوب، محدود و قابل بررسی عمومی است و وقتی استقراءکننده همهٔ موارد را مشاهده یا آزمایش کرد و همهٔ آن‌ها را در موضوعی خاص مشترک یافت، به وجود وجه مشترک آن‌ها یقین پیدا می‌کند؛ امّا نتیجه‌ای که از این طریق به‌دست می‌آید، تنها شامل موارد بررسی‌شده و آزمایش‌شده می‌گردد و به خارج از آن‌ها تسرّی نمی‌یابد؛ لکن این استقراء را می‌توان با توسّع در معنی شامل همهٔ آمارهایی دانست که پیوسته در جهان به عمل می‌آید؛ مانند اطّلاع از جمعیت یک کشور یا شهری در زمان معیّن و امثال آن ـ که بی‌شمار است ـ و جز از همین راه (استقرای تامّ) قابل شناخت نیست. کسب اطّلاع از رویدادهای گذشته و زندگی پیشینیان نیز از طریق استقرای (بررسی) اسناد و آثار تاریخی به‌دست می‌آید و البتّه میزان این اطّلاعات و درجهٔ صحّت آن‌ها بستگی به تعداد و نوع مدارک و آثار به‌جای مانده دارد.

ما در بحث از انبیای الهی و اوصیای آنان و نیز در اثبات حقانیت امامت

ائـمّهٔ اثـناعشر علیهم‌السلام و وجـود امـام عـصر و صـاحب‌الزّمـان علیه‌السلام و تـعیین دقـیق هویّت ایشان نیز به استقراء توسّل خواهیم جست.

استقرای تامّ در کشف بسیاری از مجهولات کاربرد و کارآیی ندارد؛ زیرا مصادیق این مجهولات بی‌شمار و نامحدود است و بدین جهت در این موارد پژوهش‌گران و اندیش‌مندان از استقرای ناقص کمک می‌گیرند که هرچند از لحاظ یقین‌آوری و قاطعیت به پایهٔ استقراء تامّ نمی‌رسد امّا:

اوّلا: حوزه و دامنهٔ کاربرد آن بسیار وسیع است؛

ثـانیاً: از طریق آزمایش نـمونه‌های معیّن و محدود ما را بـه احکامی کلّی می‌رساند کـه می‌توان این احکام را بـه هـمهٔ موارد و از جـمله بـه مـواردی که آزمایش نشده، تعمیم داد.

اسـتقرای نـاقص بـر ایـن نـظریهٔ ارسطو مبتنی است کـه می‌گوید: «آن‌چـه تـصادفی است، نـمی‌توانـد هـمگانی و هـمیشگی بـاشد»؛ و بـر ایـن اسـاس اگـر وقـایع و پـدیده‌ها و مـصداق‌هـای مـتعدّد دارای وجـه اشـتراک واحـد بـاشند می‌توانـیم آن‌هـا را غیرتصادفی و غیراتّفاقی بـدانیم و وجه اشـتراک مشهود در آن‌ها را بـه هـمهٔ موارد و حالاتی که مورد بحث و آزمایش قرار نداده‌ایـم، نیز تعمیم دهیم.

استقراء در علوم

بـاید تـوجّه داشت کـه یـقین در اسـتقراء مـا بـا یـقین در اسـتقراء در مـنطق متفاوت است، یعنی یقین در استقراء تامّ در علم منطق یقین منطقی است و یـقین در امـور مـختلف عـلمی و اجـتماعی یـقین عـادی است، یـعنی در بررسی‌های موارد مختلف کم کم انسان به علم و یقین دست پیدا می‌کند.

گفتار دوم

استقرای مرکّب یا جست‌وجوی انواع مدیریّت‌ها

عنوان «استقرای مرکّب» در اصطلاح علمای منطق به کار نرفته و آن را نوع مستقلّی از انواع استقراء نشمرده‌اند و چون به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از دو نوع استقراء منطقی ـ برای اثبات آن‌چه ما در صدد آن هستیم ـ کفایت نمی‌کند، از این رو شیوه‌ای برگرفتیم که آن را استقراء مرکّب نام نهادیم.

این استقراء در حوزه‌های گوناگون نمایان است؛ مدیران همهٔ سازمان‌ها و مؤسسات فرهنگی، آموزشی، اقتصادی و اجتماعی برای بقا، رشد و گسترش سازمان خود برنامه‌ریزی می‌کنند و همهٔ توان و کوشش خود را در راه رسیدن به اهداف به‌کار می‌گیرند و انواع احتمالات و پیش‌بینی‌ها را برای دوام کار و برقرار ماندن سازمان و پیش‌گیری از بی‌نظمی و عقب‌افتادگی آن در نظر می‌گیرند و به حساب می‌آورند و پیوسته در جست‌وجوی شیوه‌هایی هستند که موفقیت سازمان تحت نظر آنان را تأمین کند و در رأس همهٔ این برنامه‌ها و چاره‌اندیشی‌ها تعیین مدیریت آیندهٔ آن‌هاست؛ زیرا بقا و رشد و تکامل و موفقیت هر سازمان و مؤسّسه‌ای وابسته به مدیریت شایسته است و هرگز در کار عقلا دیده نشده است که مدیری برای مدّت غیبت خود جانشین و مسئولی تعیین نکند یا مراجعان و کارمندان را بلاتکلیف و سرگردان رها سازد

که کسی نداند کار در دست کیست و راه کدام است و بیراهه کدام!

استقراء و جستوجو در حالت‌های گوناگون و انواع مدیریت‌ها و مؤسّسات ما را به این یقین می‌رساند که تعیین جانشین و نصب وصی، ریشه‌ای عمیق در کار عُقلا دارد و همگان به حکم عقل برای دوران پس از خود جانشینی برمی‌گزینند.

برای روشن‌تر شدن شیوه‌ای که برگزیده‌ایم، به نمونه‌ای در این زمینه اشاره می‌کنیم و از آن‌جا که موضوع اصلی و کلّی بحث به رهبری پیشوای دینی و مقام نبوّت اختصاص دارد، پیشاپیش توضیحی در این زمینه ارائه می‌دهیم:

رهبری دینی

مقام نبوّت و پیشوایی امّت، به‌ویژه مقام انبیای صاحب شریعت، مقامی الهی و منزلتی ربّانی است و هرگز نمی‌توان پیامبر الهی را با حاکم و فرمان‌روایی ـ هر چه بزرگ و کاردان و شایسته باشد ـ مقایسه کرد؛ زیرا پیامبر از سوی خداوند تعالی منصوب و مأمور می‌گردد تا مردمان را به راه راست فرا خواند و احکام الهی را در جامعهٔ برقرار سازد و اجرا کند و این رَوَند از اساس و پایه فراتر از ضوابط و معیارهای بشری است. پیامبر مکلّف است هر آن‌چه از طریق وحی دریافت می‌کند، به مردمان ابلاغ کند و حقّ کمترین تغییر و تصرّف در آن‌چه به او وحی شده، ندارد.

شمار پیامبران صاحب شریعت اندک و رسالت آن‌ها روشن است و بدیهی است که پیامبر صاحب شریعت نه می‌تواند و نه حقّ آن دارد که وظیفهٔ استمرار رسالت و ادامهٔ دعوت خویش را به خواست و ارادهٔ مردمان واگذارد یا به هر آن‌چه پیش آید، واسپارد و حتّی حقّ ندارد کسی را به تشخیص خود به این مقام منصوب کند و باید کسی را که از سوی خداوند

متعال به این سمت برگزیده شده و حائز شرایط و صفات خاصّ است، به مردم معرّفی کند و اگر امر وصایت را الهی ندانیم، در واقع امر نبوّت را هم الهی ندانسته‌ایم؛ زیرا نبوّت به معنی «آوردن شریعت» است که باطن آن ولایت است و بقای نبوّت و شریعت به بقای ولایت وابسته است و ولایت در زِیّ وصایت و امامت تجلّی می‌کند و از این‌جاست که ولایت پس از نبوّت و تا روز قیامت همواره پا بر جا می‌ماند و باز بر همین اساس، شیعه معتقد است که هر دو مقام نبوّت و وصایت خاست‌گاه الهی دارند و زنجیرهٔ این دو مقام از آغاز آفرینش عالم و آدم تا قیام قیامت و روز رستاخیز پیوسته و گسست‌ناپذیر است.

پیوند میان پیامبر و پیروانش هرگز قابل مقایسه با رابطهٔ میان فرمانروا و افراد تحت فرمان او نیست؛ چرا که پیامبر تا ابد در قلوب امّت خویش زنده و محبوب است و هرچه زمان بیشتر به درازا کشد، بر این عشق و علاقه افزوده می‌گردد.

این حقیقت در بسیاری از آیات کریمهٔ قرآن نمایان است؛ چنان‌که در آیهٔ ۸۳ سورهٔ مائده می‌خوانیم: «**وَإِذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرى أَعْيُنَهُمْ تَفيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ**»؛

رسول خدا با فطرت‌ها و دل‌ها سخن می‌گفت و با نگاهی فراطبیعی به انسان می‌نگریست؛ از این رو هنگامی که سخنان او در گوش‌ها می‌نشست، عشق را در دل‌ها برمی‌انگیخت؛ عشقی پاک و عمیق به گوینده‌ای که از جانب خدا سخن می‌گفت و آن‌گاه اشک‌ها از چشم‌ها فرو می‌ریخت؛ اشک‌هایی که نمایانگر عشق به خدا و فرستاده او بود.

نگاهی به اهتمام رسول اکرمﷺ در جای جای و ظایف مسلمانان

برای نمونه: در کتب صحیح اهل سنّت (صحاح ستّه) نزدیک به دویست حدیث در موضوع احکام میّت آمده است؛ بدین ترتیب که جمعاً ۱۵۷ حدیث، و با کسر مکرّرات ۱۲۲ حدیث در صحیح بخاری و ۶۳ حدیث غیرمکرّر در صحیح مسلم ـ که ۲۵ حدیث از آن‌ها با بخاری مشترک است ـ ذکر شده و می‌توان گفت تنها ۱۶۰ حدیث غیرمکرّر در این موضوع در صحیح بخاری و مسلم ضبط شده و حدود ۴۰ حدیث دیگر در همین زمینه در سایر ابواب صحیحین و دیگر کتب حدیثی آمده؛ یعنی آن‌که پیامبر اکرمﷺ در مورد کفن و دفن مردگان دویست حدیث بیان فرموده‌است.

سؤالی که این‌جا مطرح می‌شود، این است که آیا عقلاً پذیرفتنی است که پیامبر خدا در موضوع کفن و دفن مردگان ۲۰۰ حدیث بیان فرموده امّا دربارۀ امامت زندگان حتّی یک حدیث نگفته باشد؟! آیا معقول است پیامبر اکرم ـ که آن‌چنان حریص بر امّت[1] بود و به آینده اسلام و مسلمانان می‌اندیشید ـ در چنین مسألۀ مهم و خطیری ساکت بماند و کلمه‌ای دربارۀ آن نفرماید؟

و آیا باورکردنی است که این پیامبر بزرگوار ـ که پیوسته برای سعادت امّت اسلام می‌کوشید و می‌خواست تا همۀ اهداف آسمانی که برای این امّت منظور شده، تحقّق یابد ـ در موضوع زعامت و رهبری امّت اسلام سخنی نگوید و از ناخدایی که پس از او می‌بایست کشتی اسلام و مسلمانان را به ساحل نجات هدایت کند، یاد نفرماید!؟ آن هم درحالی‌که همۀ ادیان بزرگ آسمانی دربارۀ مصلح و منجی نهایی جهان بشارت داده‌اند، و هرکدام نام و نشانی گفته‌اند امّا پیامبر اکرمﷺ که مهدی و منجی از اوست به ابهام و

---

۱. «لَقَد جاءکُم رَسُولٌ مِن أَنفسکم عَزیزٌ عَلیه ما عَنِتُّم حریصٌ علیکم بالمؤمنینَ رءُوفٌ رَحیم»(سورۀ توبه، آیۀ ۱۲۸).

مسامحه بگذارد و بگذرد؟! این پرسش‌ها از نگرش به همهٔ ابواب دین و از استقرای معارف اسلامی برمی‌خیزد و شکّی نیست که پاسخ هر پژوهشگر باانصاف، چه مسلمان چه غیرمسلمان، این است که رسول خدا به‌یقین در این موضوع مهم ساکت نمانده و امّت خویش را چون رمه‌ای بی‌چوپان رها نکرده و به حال خود وانگذاشته است.[1] آن هم در حکومت واحد جهانی که امّت اسلام؛ از شیعه و سنّی بر آن اتّفاق نظر دارند.

فخر رازی در پاسخ پرسش‌های پیش‌گفته می‌نویسد: «هنگامی که صحابه بر انتخاب و گزینش خلیفه اجماع کردند، لازم می‌آید که دلیلی برای صحّت و اعتبار انتخاب داشته و به آن آگاه بوده‌اند؛ زیرا انعقاد اجماع بدون دلیل و دلالت ممتنع است و گفته شده دلیل آن‌ها بر جواز انتخاب، حدیثی است که از رسول خدا روایت شده که فرمود: «اگر ابوبکر را به ولایت برگزینید، او را در دین خدا قوی و در جسم خودش ضعیف خواهید یافت و اگر عمر را برگزینید، او را هم در دین خدا و هم در جسم خودش قوی خواهید دید و اگر علی را برگزینید، او را هدایت شده و هدایت‌کننده خواهید یافت»؛ و در این حدیث اشاره‌ای به صحّت انتخاب و گزینش خلیفه (از سوی مردمان) است.

امّا باید از فخر رازی پرسید که این حدیث را با کدام معیار سنجیده و پذیرفته است؟ و چرا و چگونه پیامبر اکرم‌صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم خود با قاطعیت جانشین خویش را معرّفی نفرموده است؛ درحالی‌که این موضوع به سرنوشت اسلام و

---

۱. امثال این گونه پرسش‌هارا در نسخه‌دست‌نویسی با عنوان «نهایةالعقول» نوشته فخرالدّین رازی، موجود در کتابخانه آستان قدس و کتابخانه ملک می‌توان یافت؛ در این کتاب از جمله آمده است که: «... رسول خدا چگونگی استنجاء و مَسح بر دو کفش را بیان فرموده و شکّی نیست که مسأله امامت مهم‌تر از این‌گونه مسائل‌است و هنگامی که پیامبر اکرم از بیان این تکلیف دریغ نفرموده، چگونه می‌توان گفت که امر امامت را به سکوت برگزار کرده باشد؟».

مسلمانان ارتباط دارد؛ و چگونه می‌توان باور کرد که چنین امر مهمّی را به اراده و اختیار مسلمانان واگذار کرده باشد.[1]

استقرای سیره انبیا، در تعیین اوصیا

با بررسی سیرهٔ انبیا به‌ویژه پیامبران اولواالعزم و صاحبان شرایع در زمینهٔ تعیین اوصیا در می‌یابیم که تعیین وَصیّ و جانشین نه تنها عملی عُقلایی محض بلکه جزیی از سیره و رفتار انبیا و اولیای خداست که تعالیم خود را از طریق وحی الهی دریافت می‌کرده‌اند.

این حقیقت را به‌روشنی در تورات و انجیل و تواریخ اسلامی و احادیث اهل‌بیت وحی علیهم‌السلام می‌بینیم و می‌یابیم و به موضوع وصایت، به‌ویژه وصایت خاتم الاوصیا، امام عصر و صاحب الزّمان علیه‌السلام پی می‌بریم.

---

۱. سند این‌حدیث ضعیف است و منشأ ضعف آن وجود فضل (فُضیل) بن مرزوق در سلسله راویان‌است که ابن‌حبّان اورا منکرالحدیث؛ و ابن‌معین نیز اورا ضعیف شمرده است. (تاریخ ابن‌معین به روایت‌دارمی، ص۱۹۱، ش۶۹۹. المجروحین، ابن حبّان، ج۲، ص ۲۰۹؛ میزان الاعتدال، ذهبی، ج۳، ص۲۶۲ ش۶۷۷۲) .

گفتار سوم

سلسلهٔ اوصیا در عَهدَین و احادیث و کتب سیره و تاریخ

موضوع وصایت، موضوعی تاریخی و دیرینه است که با آفرینش و ظهور انسان ارتباط دارد. تاریخ تمدّن معنوی و وحیانی بشریّت بیانگر زنجیره‌ای به‌هم‌پیوسته از حلقه‌های بارز و والای انسانیّت است که هر یک از آنان به وظیفهٔ الهی خود، شامل دریافت تعالیم آسمانی و ابلاغ آن به بشریّت عمل کرده و با پایان یافتن عمر هر یک از آنان ایفای این وظیفهٔ بسیار مهم به انسان کامل دیگری سپرده شده و واگذاری این وظیفه از سوی هر یک به دیگری همان است که از آن به وصیّت و وصایت تعبیر می‌کنیم. این حقیقت به‌روشنی در متون کتب مقدّس دینی و در گزارش‌های مندرج در کتب تاریخ و سیره نمایان است که ذیلاً و به اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

اوصیای انبیا در اسفار عَهدَین

۱. در باب پنجم از سفر تکوین اسامی اوصیا از شیث (فرزند و وصی آدم علیه‌السلام) تا نوح (نیای دوم بشر) متوالیاً و با ذکر سال‌های عمر هر یک از آنان آمده است.

۲. در باب بیست و هفتم از سفر اعداد در مورد وصیّت موسی علیه‌السلام چنین

آمده است:

«پس موسی به نوعی که خداوند او را امر فرموده بود؛ عمل نمود؛ یوشع را گرفت و او را به حضور العازار کاهن و به حضور تمامی جماعت برپا داشت و دست‌های خود را بر او گذاشته، او را به طوری که خداوند به واسطهٔ موسی گفته بود، وصیّت نمود».

۳. در باب اوّل از کتاب پادشاهان (سِفْر ملوک) در مورد وصیّت داود برای پسرش سلیمان آمده است: «و او (سلیمان) به جای من پادشاه خواهد شد و او را مأمور فرمودم که بر اسرائیل و بر یهود پیشوا باشد».

۴. در باب دهم انجیل متّی دربارهٔ وصیّت عیسی علیه‌السلام به حواریّون آمده است:

«اوّل شمعون معروف به پطروس و برادرش اندریاس، یعقوب بن زبدی و برادرش یوحنّا، فیلّپس و برتولا ، توما و متّی باجگیر، یعقوب بن حلفی و لبی، معروف به تدّی، شمعون قانوی و یهودای اسخریوطی که او را تسلیم نمود».

اوصیای انبیا در کتب حدیث

محدّثان اسلام، احادیث و روایات مربوط به وصیّت و اوصیا را گردآوری کرده و تحت عناوین مختلف و متعدّد همچون: «الوصیّة مِن لَدُن آدم»[1]، «اتّصال الوصیّة مِن لَدُن آدم»[2] و «اتّصال الوصیّة و ذکر الاوصیاء مِن لَدُن آدم إلی آخر الدّهر»، ضبط و ثبت کرده‌اند.

در برخی از احادیث اسامی اوصیا نیز ذکر شده است؛ چنان‌که در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اسامی همهٔ اوصیا از عصر آدم تا ظهور امام

---

۱. الامامة و التبصرة، ابن بابویه، ص۲۱ ـ ۲۴ ، باب الوصیّه من لَدُن آدم۷ .

۲. کمال‌الدین، شیخ صدوق، ج۱، ص۲۱۱ ـ ۲۴۱، باب ۲۲

قائم علیه‌السلام ذکر گردیده[1] و سلمان فارسی نیز اسامی اوصیا از عصر آدم تا عصر امام قائم علیه‌السلام را از زبان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرده است.[2] در روایتی از امام باقر علیه‌السلام نیز اتّصال و پیوستگی وصیّت از هبةالله وصی آدم تا سام‌بن نوح[3] و نیز ضرورت این پیوستگی تأیید شده است: «خداوند تعالی به آدم علیه‌السلام وحی فرمود که: «من هرگز علم و ایمان و اسم اعظم و آثار علم نبوّت را از ذریّهٔ تو تا روز رستاخیز قطع نخواهم کرد»[4].

امام باقر علیه‌السلام در روایتی دیگر به وصیّت موسی علیه‌السلام به یوشع بن نون[5] نیز اشاره فرموده است.

در خطبهٔ یکم نهج‌البلاغه در زمینه وصایای پیامبران به اوصیای خویش چنین آمده است: «پس هرچند گاه پیامبرانی فرستاد و ... هیچ‌گاه نبود که خدا آفریدگان را بی‌پیامبری مُرسل یا کتابی فرود آمده (از آسمان) یا حجّتی لازم یا راهی راست واگذارد»[6].

اوصیای پیامبران در کتب تاریخ و سیره

افزون بر محدّثان، مورّخان و سیره‌نگاران نیز به موضوع پیوستگی وصیّت توجّه و اهتمام خاص کرده‌اند؛ چنان‌که ابن سعد در کتاب خود به نام الطّبقات‌الکبری روایتی از ابن عبّاس نقل کرده که گفته است: «...چون حوّا شیث را به دنیا آورد، جبرئیل به او گفت: این نوزاد بخشش خدا (هبةالله)

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۴، ص۱۲۹، ح۵۴۰۲.
۲. کفایةالاثر، خزّاز، ص۱۴۷.
۳. تفسیر العیّاشی، عیّاشی، ج۲، ص ۲۸، ح۱۲۳۸.
۴. الکافی، کلینی، ج۸، ص۱۱۳، ح۹۲.
۵. تفسیرالعیاشی، عیّاشی، ج۲، ص ۹۸، ح۲۶۶۶.
۶. نهج‌البلاغه، ص۴۳، خ۱.

برای تو به جای هابیل است که در زبان عربی شِث و در سریانی شاث و در عبری شیث خوانده می‌شود و آدمؑ به او (شیث) وصیّت کرد و از شیث بن آدم، أنوش و فرزندان بسیار دیگر پدید آمدند و شیث، أنوش را وصی خود گردانید و از أنوش، قینان و فرزندان دیگر بسیار پدید آمدند و انوش قینان را وصی خود گردانید و از قینان مهلائیل و از او یرذ که الیارذ نیز نامیده شده و فرزندان دیگر بسیار پدید آمدند و در زمان او بُت‌ها ساخته شد و کسانی از دین خدا بازگردیدند و از یرذ، خنوخ و فرزندان دیگر پدید آمدند و خنوخ همان ادریس نبی است».[1]

یعقوبی نیز در تاریخ خود اسامی اوصیا از عصر آدم تا عصر حواریّون عیسیؑ را به تفصیل زیر آورده است:

۱. شیث بن آدم ۲. أنوش بن شیث ۳. قینان بن انوش ۴. مهلائیل بن قینان ۵. یرذ بن مهلائیل ۶. اخنوخ (ادریس) بن یرذ۷ . تنو شارخ بن اخنوخ ۸. لمک بن تنو شلخ ۹. نوح ۱۰. سام بن نوح ۱۱. ارفخشد بن سام ۱۲. شاخ (شاع) بن ارفخشد ۱۳. عابر بن شاع ۱۴. فالغ بن عابر ۱۵. ارغو بن فالغ ۱۶. ساروغ بن ارغو ۱۷. ناخور بن ساروغ ۱۸. تارخ بن ناخور (پدر ابراهیم خلیل‌الله) ۱۹. ابراهیم بن تارخ ۲۰. اسحاق بن ابراهیم ۲۱. یعقوب بن اسحاق ۲۲. پسران یعقوب (یوسف بن یعقوب و اوصیای او) ۲۳. موسی بن عمران ۲۴. انبیای بنی‌اسرائیل و پادشاهان آنان پس از موسی (یوشع بن نون وصی موسی بن عمران) ۲۵. داود ۲۶. سلیمان بن داود ۲۷. رحبعم بن سلیمان و پادشاهان پس از او ۲۸. مسیح، عیسی بن مریم (و حواریّون او)[2]؛

هم‌چنین طبری در تاریخ الأُمم و الملوک، به ذکر تسلسل اوصیا از عصر

---

۱. الطبقات‌الکبری، ابن سعد، ج۱، ص۳۷ .

۲. تاریخ الیعقوبی، احمد بن أبی یعقوب، ج۱، ص۶۸ ـ ۸۰ .

آدم تا عصر نوح[1] پرداخته و به نقل از ابن اسحاق نوشته است: «... گفته‌اند ـ و الله اعلم ـ که چون وفات آدم فرا رسید، پسرش، شیث را فراخواند و عهد و پیمان خود را به او سپرد و چگونگی عبادات در هر ساعت از ساعات روز و شب را بـه او بـیاموخت... و وصـیّت خـود را بـنوشت؛ پس شـیث وصـایت پدرش، آدم را برعهده گرفت و پس از مرگ آدم ریاست فرزندانش به شیث رسید و چنان‌که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده، خداوند پنجاه صحیفه بر شیث نازل فرمود»[2].

مسعودی نیز در کتاب اخبارالزّمان اسامی اوصیا از شیث، وصی آدم تا سام، وصی نوح را آورده[3] و در موضوع پیوستگی و اتّصال وصیّت تا پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و از آن حضرت تا قائم آل محمّد علیه‌السلام کتابی با عنوان اثبات الوصیّة نوشته است.

سخن سیّد حیدر آملی دربارهٔ اوصیای پیامبرانِ صاحب شریعت

عارف بزرگ سیّد حیدر آملی در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار دربارهٔ وصایت اوصیاء چنین آورده است:

(۴۷۱) «... پس بـدان کـه پـیامبران صـاحب شـریعت از دورهٔ آدم تـا نـبوّت محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شش تن بوده‌اند که هر کدام یک شریعت آورده‌اند که شریعت اوّل آغاز آن‌ها و شریعت آخر پایان آن‌ها بوده و هر یک از شرایعی که در میان آن‌ها بوده، شریعت پیش از خود را نسخ کرده؛ به گونه‌ای که در پایان، شریعت آخرین در صدر جای گرفته و شریعت نخستین در ذیل؛ و مراد

۱. تاریخ الأمم و الملوک، طبری، ج۱، ص۱۱۱.
۲. همان، ص۱۰۲ و ۱۰۳
۳. اخبارالزّمان، مسعودی، ص۷۵ ـ ۱۰۲.

رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از استدارهٔ زمان در حدیث «**قَد استدار الزّمان کهیأته یوم خلق الله فیه السّماوات والأرضین**» همین است؛ یعنی حدیث شریف به نظام ولایت و چرخهٔ رهبری الهی در طول تاریخ اشاره دارد و این‌که تمام پیامبران و اوصیاعلیهم‌السلام یک سخن دارند و پیام آخر و اوّل آنان یکی است؛ آن‌طور که پیام دبستان تا بالاترین مرکز تعلیم و تربیت یکی است و آن علم و اخلاق است.

(۴۷۲) و پیامبران ششگانه (یعنی صاحبان شریعت) عبارتند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمّدعلیهم‌السلام و هر یک از این پیامبران را دوازده وصی است که به فاصله‌های دور و نزدیک شریعت او را ادامه داده و حفظ کرده و برپا داشته‌اند و تا هنگامی که تکلیف باقی است، وصایت نیز باقی است و وصی ـ که حجّت بر مردم پس از پیامبر است ـ امام ناطق به تأویل کتاب صامت است که شریعت را محفوظ می‌دارد و حدود را اقامه می‌کند و مرزها را حراست می‌نماید و دست ظالم را از مظلوم کوتاه می‌سازد».

(۴۷۳)«... و شریعت اوّل را آدم‌علیه‌السلام آورد و اوصیای شریعت او دوازده تن بودند: شیث، قابیل، قینان، هسیم، شبم، قادس، قیذف، ایمیخ، اینوخ، ادریس، و ینوخ و ناخور».

(۴۷۴)«... و شریعت دوم را نوح‌علیه‌السلام آورد و اوصیای شریعت او دوازده تن بودند: سام، یافث، أرفخشد، فرشخ، فاتو، شالح، هود، صالح، دیمخ، معدل، دریخا و هجان».

(۴۷۵)«... و شریعت سوم را ابراهیم‌علیه‌السلام آورد و اوصیای آن دوازده تن بودند: اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، أیلون، ایسوب، زنبون، دانیال بزرگ، اینوخ، اَناخا، میدع و لوط».

(۴۷۶)«... و شریعت چهارم را موسی‌علیه‌السلام آورد و اوصیای او دوازده تن

بودند: یوشع، عروف، فیدوف، عزیز، اَریسا، داود، سلیمان، آصف، اتراخ، و منیقا، ارون و واعث».

(۴۷۷)«... و شریعت پنجم را عیسی﷣ آورد و اوصیای آن دوازده تن بودند: شمعون، عروف، قیذق، عبیر، زکریّا، یحیی، اهدی، مشخا، طالوت، قس، استین و بَحیرای راهب».

(۴۷۸)«...و شریعت ششم شریعت محمّدیﷺ است و اوصیای آن دوازده تن‌اند: امیرالمؤمنین علی، الحسن الزکی، الحسین الشهید، علیّ زین العابدین، محمّدالباقر، جعفرالصّادق، موسی الکاظم، علیّ الرّضا، محمّدالتّقی، علیّ النّقی، الحسن العسکری و المهدیّ القائم ـ که وصایت به او ختم می‌گردد ـ و شمار همهٔ اوصیا﷩ ۷۲ تن برای شش پیامبر صاحب شریعت است».

(۴۷۹) پیامبر اکرمﷺ فرمود: «اگر از روزگاران دنیا جز یک روز نماند، خدای تعالی آن روز را چندان طولانی خواهد فرمود تا مردی از فرزندان من ـ که نام او نام من و کنیهٔ او کنیهٔ من است ـ ظهور کند و سراسر زمین را پر از عدل و داد گرداند؛ همچنان‌که پر از ظلم و ستم شده باشد».

(۴۸۰) «این پایان نقل مذکور است «**وَكُلّاً نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْباءِ الرُّسُلِ ما نُثَبِّتُ بِهِ فُؤادَكَ وَجاءَكَ فِي هذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرى لِلْمُؤْمِنِينَ**»[1] و این بیان سبب تعداد ائمّه اثناعشر است».[2]

یعنی سیرهٔ انبیای بزرگ﷩ را در انتخاب دوازده وصیّ بحث استقراء و دلیل علمی ما نشان می‌دهد؛ بلکه همین روش و منش در انبیای سلف بیانگر سیرهٔ پیامبراکرمﷺ در انتخاب وصیّ می‌باشد. ناگفته نماند که از آیهٔ

---

۱. سورهٔ هود، آیهٔ ۱۲۰.

۲. جامع الاسرار و منبع الانوار، سیّد حیدر آملی، ص ۲۴۰ ـ ۲۴۲ و ص ۴۷۱ ـ ۴۸۰ .

شریفهٔ: **شَرعَ لَکمْ مِنَ الدّین ما وصّی** ... می‌فهمیم که پیامبران صاحب شریعت پنج نفر بودند؛ نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم.[1]

اوصیای پیامبران در احادیث شریفه

امام علی علیه السلام در خطبهٔ نخست نهج‌البلاغه می‌فرماید: «**وَ لَمْ یُخْلِ اللّهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِیّ مُرْسَلٍ أَوْ کِتَابٍ مُنْزَلٍ أَوْ حُجَّةٍ لاٰزِمَةٍ أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ، رُسُلٌ لا تُقَصِّرُ بِهِمْ قِلَّةُ عَدَدِهِمْ وَلا كَثْرَةُ الْمُكَذِّبِینَ لَهُمْ مِنْ سَابِقٍ، سُمِّیَ لَهُ مَنْ بَعْدَهُ أَوْ غَابِرٍ عَرَّفَهُ مَنْ قَبْلَهُ**».[2]

«و خداوند ـ سبحانه و تعالی ـ آفریدگان خود را بدون پیامبری فرستاده یا کتابی فرود آمده یا حجّتی لازم یا ارائه راهی راست وانگذارد؛ پیامبرانی که قلّت عدد آن‌ها و کثرت مخالفانشان باعث کوتاهی در تبلیغ رسالت آن‌ها نشده؛ چه پیامبری که نام پیامبر بعد از خود را شنیده و چه آن‌که پیامبر پیش از او، وی را شناسانده است».

ابن أَبی‌الحدید معتزلی در شرح این خطبه به کلامی از امیرالمؤمنین توجه نموده است و به صورت سؤال می‌نویسد:

«آیا اشاره به قول امامیّه است که می‌گویند وجود یک امام معصوم در هر عصر و زمان واجب است؟ پاسخ این است که آنان این لفظ را به این معنی تفسیر کرده‌اند و ممکن است مراد از آن حجّت عقل باشد...».[3]

تعبیر ابن أبی‌الحدید قابل پذیرش نیست؛ زیرا امام علی علیه السلام «حجّت لازم» را به عنوان قسیم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آورده درحالی‌که عقل در زمان نبوّت و در کنار

---

۱. سورهٔ شوری، آیهٔ ۱۳.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۱.

۳. شرح نهج‌البلاغه، ابن أبی‌الحدید، ج ۱، ص ۱۱۵.

آن موجود بوده است. و از جملهٔ ابن ابی‌الحدید معلوم می‌شود به تردیدی که اظهار نموده است باور ندارد.

محدّث بزرگ، شیخ صدوق ـ رضوان‌الله علیه ـ باب بیست و دوم کتاب کمال‌الدّین و تمام‌النّعمة را به ذکر اوصیا اختصاص داده و احادیث متعدّد دربارهٔ تعیین اوصیا از جانب انبیا نقل کرده که همهٔ آن‌ها بر خالی نبودن هیچ عصری از وجود انسان کامل الهی تأکید دارند و از آن جمله است این حدیث: «پس چون روزگار نوح به سر آمد و دورهٔ نبوّت او پایان گرفت، خدای عزّوجلّ به او وحی فرمود که نبوّت تو به پایان رسیده و روزگار تو به سر آمده است؛ پس علم خویش و ایمان و اسم اکبر و میراث علم و آثار نبوّت را به فرزندت، سام، بسپار و من هرگز این‌ها را از خاندان‌های پیامبرانی که میان تو و آدم بوده‌اند، جدا نخواهم ساخت و هرگز زمین را از وجود عالِمی که دین و اطاعت من به‌وسیلهٔ او شناخته شود و مایهٔ نجات آیندگانِ پس از تو ـ میان وفات پیامبری تا بعثت پیامبری دیگر ـ باشد، خالی نخواهم گذاشت».

خاتم اوصیا، رهبر بی‌مانند

تاریخ همیشه شاهد ظهور شخصیّت‌های بزرگ و قیام اصلاح‌گران و رهبرانی برای راهبرد بشریّت بوده؛ امّا میان این شخصیّت‌های بزرگ با وصی خاتم‌الانبیا تفاوتی بس بزرگ است. پیشوایان و رهبران الهی همچون موسی و عیسی و پیامبر اکرم اسلام، محمّد بن عبدالله صلّی الله علیه و آله و سلّم، همانند و همسان شخصیّت‌های پیشگامی چون گاندی و امثال او نیستند. همچنان‌که با رجال فکر و اندیشه و فلسفه از قبیل سقراط و ابن‌سینا و نصیرالدّین طوسی تفاوت و اختلاف بسیار دارند؛ زیرا پیشوایان عادی جهان از میان جنبش‌ها و

نـهضت‌های فـکری و اجـتماعی جـوامـع خـود بـرخاسته‌انـد و در چـارچوب فرهنگ و شرایط روزگار خود محصور مانده‌اند؛ امّا پیامبران به وحی و علم الهی پیوستگی دارند و از مقام عصمت برخوردارند و توان کافی برای به‌دست گرفتن زمام رهبری جنبش‌ها و انقلاب‌های الهی را دارند.

روشـن است کـه هـدف آخـرین انـقلاب الهـی در جـهان بـرپایی حکومت عـدل الهـی و گـسترش‌امـنیّت درجـهان است؛ ایـن انـقلابی جـهانی است کـه هـمه‌بشریّت را فـرا خـواهـد گـرفت؛ بشریّتی که بر فطرت دوستداری عدالت و گـرایش بـه ولایت اسـتوار است، نـمی‌توانـد حـاکمیّت ظـلم و سـتم را در هـمهٔ جنبه‌های زندگی ببیند و خاموش بنشیند و راهی جز شورش بر ضدّ این ظلم و ظالمان ندارد و طبیعی و بدیهی است که رهبری این شورش و این انقلاب باید به دست کسی باشد که از همهٔ نیازهای فطری و نهفته انسان آگاه بوده و راه و روش بـرقراری عدالت و امنیّت و پاسخگویی و برآوردن آن نیازها را بداند و بر آن قدرت داشته باشد.

افزون بـر آن‌چه گذشت، حکومت جهانی آخرالزّمان براساس اسلام ـ که کـامل‌ترین ادیـان است ـ شـکل خـواهـد گـرفت و هـمهٔ ادیـان دیگر زیر پرچم این دین درخواهند آمد و بدین ترتیب آخرین برگ‌های کتاب آفرینش انسان نظم خواهد یافت.

بـراساس بـرداشت و استنباط مؤلّف از انـجیل و دیـگر کتاب‌های آسـمانی مسیح علیه‌السلام نیز در کنار امام مهدی علیه‌السلام خواهد بود و روشن است که ریاست و رهبری چنین حکومتی وسیع و بزرگ ـ که در طول تاریخ مانندی نداشته، و در سـایه آن بـرکات آسـمان و زمین بـر مردمان فـرو خـواهـد بـارید و حـاصل نهایی همهٔ ادیان و ثمرهٔ کوشش همهٔ انبیا در طول تاریخ در آن تجسّم خواهد یـافت ـ نـمی‌توانـد بـه‌دست یک انـسان عـادی سـپرده شـود و تـنها شـایستهٔ یک

وصی برخوردار از علم و عصمت الهی، همچون علم و عصمت انبیاست که به احکام همهٔ ادیان آشنا باشد و رموز وحی و قرآن را بشناسد و به اسلام بی‌کمترین شائبه‌ای، دانا و بینا باشد. چنین انسانی می‌باید از تبار وحی و برخوردار از عقل و اراده‌ای خارق‌العاده و بهره‌مند از علم الهی و مقام عصمت باشد.

احادیث صحیح و متواتری که از رسول اعظم(ص) و ائمّهٔ اهل بیت(ع) روایت شده و به ما رسیده، هویّت این مصلح جهانی و منجی عظیم را با تعیین نام و نسب و خاندان او به دقّت تمام مشخّص می‌سازد و او همان امام محمّد المهدی بن الامام الحسن العسکری(ع) است که احادیث مزبور اطّلاعات دقیق و روشنی دربارهٔ او و زندگی و اعمال او به ما ارائه داده‌اند و همهٔ دل‌های پاک و فطرت‌های سالم چشم به ظهور او دوخته و در انتظار اویند؛ همان که اَمن و امان را در سراسر زمین خواهد گستراند و ریشهٔ ظلم و ظالمان را برخواهد کند.

این نکته نیز ناگفته نماند که رهبری جهان بشریّت کاری نیست که بدون پشتیبانی و هواداری توده‌های بشر و دلبستگی و همراهی آنان تحقّق‌پذیر و عملی باشد و از این جهت لازم است که این رهبر و پیشوای جهانی از عشق و علاقه همگانی و برخاسته از دل و جان آنان برخوردار باشد. و آن ایمان به خدا و باور از عمق جان است.

سخن کوتاه (تشکّل دلیل استقراء)

دلیل علمی یا دلیل استقراء یکی از روش‌های استدلال عقلی بر وجود مُصلح جهانی است؛ این استدلال متشکّل است از:

۱. مشاهدهٔ امور مهمّ سیاسی و اجتماعی و بنای عُقلا؛

۲. سیرهٔ پیامبران در تعیین اوصیای خویش به‌ویژه در مورد شرایع الهی در کتاب عَهدَین و کتب اسلامی در حدیث و تاریخ؛

۳. جامعیّت و فراگیر بودن اسلام در بیان و شناساندن نیازهای جامعهٔ اسلامی و تأمین آن‌ها.

علاوه بر این عناصر سه‌گانه قرینهٔ عقلی وجود دارد که پیامبر اعظمصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هرگز از بیان اوصاف کامل آخرین وصی خویش، امام مهدیعلیه‌السلام ، دریغ نفرموده و آن امام را ناشناخته نگذارده است. و آن این است که عدم تعیین یا برخاسته از جهل است و یا بی‌اعتنایی به سرنوشت امّت اسلامی است که همهٔ این امور دربارهٔ پیامبر اکرمصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خلاف عقل و ممتنع است.

در پایان شایسته می‌دانیم به شبهه‌هایی که ممکن است بر ارزش و اهمیّت و نتیجه این استدلال وارد آید، پاسخ دهیم:

اشکال:

استقراء تنها می‌تواند ضرورت تعیین آخرین وصی پیامبر اکرمصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را تأیید کند؛ امّا از تعیین هویّت چنین شخصی عاجز است.

پاسخ:

این‌مباحث تنها به اثبات اصل موضوع می‌انجامد و نه به تعیین و تشخیص مصداق؛ وظیفهٔ تعیین مصداق در موضوع مورد بحث بر عهدهٔ روایات و احادیث صحیحی است که از رسول اعظمصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمّهٔ اهل بیتعلیهم‌السلام روایت شده است.

سؤال:

پیش از بعثت پیامبر بزرگوار و رسیدن او به مقام نبوّت چه کسی وصی (صاحب شریعت پیش از اسلام) بوده و آیا قول کسانی که بَحیرای راهب را

آخرین وصی شریعت عیسی علیه‌السلام می‌دانند، صحیح است یا خیر؟

پاسخ:

اوّلاً: در احادیث متعدّد، اتّصال اوصیا آمده است و تصریح به نام وصی حضرت مسیح علیه‌السلام به نام «برده» شده است، و در بخش دوم کتاب روایات شریفه خواهد آمد. و ثانیاً: روایات معتبر دیگری هست که حضرت مسیح علیه‌السلام دوازده وصی داشت و آخرین آنان در عصر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود گرچه نام او در این احادیث تصریح نشده است. و ثالثاً: تا آن‌جا که اطّلاعات ما نشان می‌دهد، بحیرا نه یک انسان عادی، بلکه یکی از اولیا الله و اهل باطن بوده است، امّا این‌که در چه رتبه‌ای از معنویت بوده؟، نمی‌دانیم.

او همان راهب مسیحی است که به روایت تاریخ، محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در سنین نوجوانی دیده و نبوّت آن حضرت را پیشگویی کرده است. نام او در کتب تاریخ به صورت‌های مختلف دیگر از قبیل بَحیری[1]، سَرجس[2]، بُحَیرا و بُحیری[3] نیز ضبط شده که صورت بُحَیرا متأخّر از دیگر نام‌هاست و شاید به قصد هماهنگ‌سازی یک نام غیرعربی با وزن متعارف عربی تغییر یافته باشد.

برخی منابع او را یکی از اَحبار یهود از اهالی شهر تَیماء در شام دانسته‌اند[4] و برخی دیگر او را راهبی نصرانی[5] و نسطوری از پیروان آریوس[6] گفته‌اند که در علم نجوم دستی توانا داشته و منکر الوهیّت مسیح و مخالف

---

۱. سیرة ابن اسحاق، ص۷۳، السیرة النبویّة، ابن هشام، ج۱، ص۱۱۲ .

۲. همان.

۳. مروج الذهب، مسعودی، ج۱، ص۸۳ .

۴. الطبقات الکبری، ابن سعد، ج۱، ص۱۵۳ ـ ۱۵۵.

۵. همان.

6. Arius .

اعتقاد تثلیث و قائل به یکتایی و وحدانیت خداوند بوده و به همین سبب از کلیسای سوریه و سپس از طور سینا طرد شده و ناگزیر در دیر بُصری سکونت گزیده[1] و در همین محل با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ملاقات کرده است. در یکی از روایات نیز آمده که یک هاتف غیبی بانگ برآورده که برترین مردم سه تن‌اند: بحیرا، رئاب الشنّی از بنی عبدالقیس و پیامبر منتظَر (محمّد صلی الله علیه و آله و سلم)؛ و جاحظ نوشته است که بحیرا مصداق نصرانیانی است که در سورهٔ مائده از آنان ستایش شده است.

در پاره‌ای از منابع بحیرا را منتظر پیامبر موعود و در منابعی دیگر او را منتظِر گوشه‌گیر (معتزل) گفته‌اند؛ زیرا هیچ‌گاه از صومعهٔ خود خارج نمی‌شد و با هیچ‌کس سخن نمی‌گفت؛ امّا هنگامی که برخی نشانه‌های غیرطبیعی مانند تسبیح سنگ‌پاره‌ها و درود فرستادن آن‌ها بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و پارهٔ ابری که در حین حرکت همیشه بر آن حضرت سایه می‌افکند و درختی که چون پیامبر در کنار آن نشست، شاخه‌های خود را فرو آویخت[2] و دیگر علایم را دید، به سوی کاروانی که رسول خدا ـ که هنوز نوجوانی بیش نبود ـ در آن حضور داشت، رفت و کاروانیان را به میهمانی خواند تا با پیامبر موعود سخن گوید؛ امّا افراد کاروان محمّد صلی الله علیه و آله و سلم را همراه کالاهای خود گذاشتند و او را با خود به میهمانی نبردند و بحیرا ناچار از آن‌ها اجازه خواست تا با او سخن گوید و به روایتی دیگر هنگام سپیده‌دم ـ که کاروانیان همه در خواب بودند ـ نزد محمّد صلی الله علیه و آله و سلم رفت و با ایشان سخن گفت.[3] بحیرا

---

۱. السیرةالنبوّیة، ابن هشام، ج ۱، ص ۱۱۷ .

۲. همان .

۳. الطبقات الکبری، ابن سعد، ج ۱، ص ۱۵۳ ـ ۱۵۵ ، ذکر علامات النبوة فی رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم قبل أن یوحی إلیه .

چون مُهر نبوّت را در میان شانه‌های پیامبر دید و رؤیاهای او را شنید، به قصد امتحان آن حضرت‌را به بُت‌های مکّه سوگند داد و چون بیزاری پیامبر از آن بتان را دید و شنید، به نبوّت آن حضرت یقین پیدا کرد و این مژده را به عمّ ایشان، ابوطالب ـ که در میان کاروانیان بود ـ باز گفت و از او خواست تا محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را از گزند یهودیان و رومیان حفظ کند و برحسب همین‌روایت ابوطالب از ادامهٔ سفر چشم پوشید و محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم‌را با خود به مکّه بازگردانید. این‌اخبار مؤیّد آن است که بحیرا شخصیّتی الهی داشته و شایسته مقام وصایت بوده است و در عین حال جایگاه معنوی واقعی او را نمی‌دانیم. امّا مرحوم عارف بزرگ سیّدحیدر آملی او را آخرین وصی حضرت عیسی علیه‌السلام گفته است و دلیل آنرا نیاورده است.

در هر حال مناسب است دلیل استقراء را در چند سطر خلاصه کنیم؛ عقل با نگاه به کارنامهٔ پیامبران بزرگ در طول تاریخ و تعیین اوصیای بعد از خود قادر است به‌درستی داوری کند که بزرگ‌ترین پیامبر مرسل در تعیین هویت مهدی موعود ـ ارواحنا فداه ـ مسامحه و کوتاهی ننموده است؛ حاشا و کلّا. این است که عقل بدون درنگ به درستی احادیثی معتبر و متواتر اعتراف نموده و با صدای رسا ـ که گوش جهانیان بشنود ـ می‌گوید: این است هویّت مهدی آخرالزّمان.

استقراء دلیل علمی و عقلائی و پذیرفته شده‌ای است، و در انواع مدیریت‌های سیاسی و اقتصادی و غیره روش تعیین وصی جاری و متعارف است و در عین حال گویای این است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خاتم اوصیا را مشخّص فرموده است، امّا مشخّصات او چیست؟ از احادیث متواتر و معتبر باید پرسید و ما در این‌جا به یک حدیث از صدها حدیث معتبر تبرّک می‌جوییم، تا به حکم تعامل عقل و شرع چراغی باشد فراراه عقل، و او را به

هویّت امام زمان ـ عجّل الله تعالیَ فرجه ـ رهنمون گردد.

تعامل عقل و شرع در شناخت هویّت امام عصر علیه‌السلام

چنانچه علمای علوم عقلی و شرعی گفته‌اند، کارایی و حوزهٔ کاربردی عقل در معرفت کلّی است و به شناخت مصداق نائل نمی‌گردد و شناخت شخص و فرد در محدوده احادیث معتبره و شرع انور است و لذا در پایان این فصل دو حدیث از صدها حدیث معتبر در هویت امام عصر ـ ارواح العالمین فداه ـ آوردیم تا داد و ستد عقل و شرع، عقل‌ها را به مصداق واقعی موعود اسلام و ادیان راهنما گردد.

و اینک حدیث معروف «لوح» در تعیین هویّت امام مهدی علیه‌السلام

حدیث شریف لَوح از چند طریق نقل شده و همهٔ آن‌ها به سه امام بزرگوار: امام سجّاد، امام باقر و امام صادق صلوات‌الله علیهم منتهی می‌گردد. این حدیث به سه صورت کوتاه، متوسّط و مفصّل آمده و هر سه صورت دارای پیام و مضمون واحد است یعنی نصّ الهی و تصریح پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر اسامی دوازده امام معصوم با تأکید و عنایت بیشتر بر نام مقدّس امام عصر علیه‌السلام .

این حدیث بر روی هم در حدّ تواتر و دارای اسناد معتبر و عالی و بدون شک موجب علم و یقین و طمأنینه خاطر است، و ما در این‌جا به نقل دو نص کوتاه و متوسط آن بسنده می‌کنیم. نصوص مختلف این حدیث و همهٔ طرق آن‌ها و تراجم راویان حدیث در موسوعهٔ احادیث الامام المهدی علیه‌السلام و معجم رُوات ملحق به آن آمده است.

اینک حدیث مزبور از امام علیّ بن الحسین زین‌العابدین علیه‌السلام :

شیخ ابومحمّد فضل بن شاذان نیشابوری رضی‌الله‌عنه در کتاب اثبات الرجعة و نیز

در مختصر آن[1] از صَفوان بن یَحییَ و او از ابوایّوب ابراهیم ابن زیاد خزّاز و او از ابوحمزه ثمالی از ابوخالد کابلی روایت کرده است که گفت:

«بر مولای خود علیّ بن الحسین بن علیّ بن أَبی‌طالب علیهم السلام وارد شدم و در دست ایشان صحیفه‌ای دیدم که در آن می‌نگریست و به سختی می‌گریست. گفتم: پدر و مادرم فدایت، ای فرزند رسول خدا! این چه صحیفه‌ای است؟ فرمود:

هَذِهِ نُسْخَةُ اللَّوْحِ الَّذي أَهْدَاهُ اللهُ تَعالَى إلى رَسولِهِ صلی الله علیه و آله و سلم، كَانَ فِيهِ اسْمُ اللهِ تَعالى، وَرُسُلِهِ، وَأَمِيرِالمُؤْمِنِينَ، وَعَمّي الْحَسَنِ بنِ عَلي، وَأَبي علیهم السلام ، وَاسْمِي، وَاسْمُ ابْنِي مُحمّد البَاقِر، وَابْنِهِ جَعْفَر الصّادِق، وَابْنِهِ مُوسى الْكَاظِم، وَابْنِهِ عَلي الرِّضا، وابْنِه مُحمّد التَّقي، وَابْنِهِ عَلي النَّقي، وَابْنِهِ الْحَسَنِ الزَكي، وَابْنِهِ الْحُجَّةِ الْقائِمِ بِأَمْرِ اللهِ، الْمُنْتَقِمِ مِنْ أَعْداءِ اللهِ، الَّذي يَغِيبُ غَيْبَةً طَوِيلَةً ثُمَّ يَظْهَرُ فَيَمْلأُ الأَرْضَ قِسْطاً وَعَدْلاً كَمَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَجَوْراً.

(این نسخه لَوْحی است که خدای تعالی آن را به رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم اهدا فرمود و در آن نام خداوند متعال و رسول او و امیرالمؤمنین و عمّ من، حسن بن علی، و پدرم علیهم السلام و نیز نام من و نام پسرم، محمّد الباقر و پسر او، جعفرالصادق و پسر او، موسی‌الکاظم و پسر او، علیّ الرضا علیهم السلام و پسر او، محمّد التّقی و پسر او، علیّ النّقی و پسر او، حسن الزّکی و پسر او، حجّت قائم بامرالله، انتقام گیرنده از دشمنان خداست که روزگاری دراز غایب می‌شود؛ سپس ظاهر می‌گردد و زمین را از عدل و داد پُر می‌کند؛ همچنان‌که از ظلم و ستم پر شده باشد).

---

۱ . اثبات الرجعه، فضل بن شاذان، ص۲۰۷، ح۴ .

نوع حدیث

این حدیث مُسنَد و متّصل و با این اِسناد صحیح است و آن‌چه در آن از ذکر نام ائمّهٔ دوازده‌گانه نصّاً آمده، متواتر است و طُرُق خود حدیث نیز به تواتر بازمی‌گردد.

شرح حال راویان آن

۱. صَفوان بن یحیی

وی ابومحمّد بَجلی کوفی، بیّاع السّابری، از مشاهیر اصحاب ائمّه علیهم‌السلام است.

شیخ مفید گفته است: «محمّد بن جعفر مؤدِّب گفته که صَفوان بن یحییَ مُکنّیَ به ابومحمّد، از موالی قبیله بجیله و فروشنده پارچه‌های ظریف (معروف به سابری) ثقه‌ترین مردم زمان خود نزد آگاهان حدیث و عابدترین آنان بود و هر روز ۱۵۰ رکعت نماز می‌گزارد و در سال سه ماه روزه می‌گرفت و سالی سه بار زکات مال می‌پرداخت و این کار او به سبب آن بود که او و عبدالله بن جُنْدَب و علیّ بن نعمان در سفر حج در بیت‌الله الحرام با هم قرار گذارده بودند که هر یک از آن‌ها بمیرد، بقیه از جانب او نماز بگزارند و روزه بگیرند و به حج بروند و زکات بپردازند و آن دو تن پیش از صفوان درگذشتند و او به عهدی که با آن‌ها بسته بود، وفا کرد و از جانب آن‌ها نماز می‌گزارد و زکات می‌داد و به حج می‌رفت و هر کار نیکی که برای خود می‌کرد، برای آن دو نیز انجام می‌داد و در عبادت و پرهیزگاری، هیچ‌یک از هم‌طبقه‌های او به پایه وی نمی‌رسید و سی کتاب تصنیف کرد».

و شیخ طوسی در کتاب الفهرست او را «ثقه‌ترین مردم زمان خود نزد اهل حدیث و عابدترین آن‌ها» وصف کرده و افزوده است که «یکی از

همسایگانش از مردم کوفه هنگامی که در مکّه بود، به او گفت: ای ابومحمّد، من دو دینار دارم و می‌خواهم آن‌ها را با خود به مقصد ببری. صفوان گفت شتران من متعلّق به خودم نیستند و آن‌ها را کرایه کرده‌ام؛ پس بگذار تا از شتردار خود اجازه بخواهم!» (نکته دقیق در این ماجرا پایبند بودن صفوان بن یحییَ به حقوق مردم است که علاوه بر رضای فعلی شتردار، رضای تقدیری او را هم رعایت می‌کرده؛ زیرا چه بسا اگر صاحب شتر بداند که مسافر پولی هم به امانت همراه دارد، بر مبلغ کرایه بیفزاید؛ از این جهت قبول حمل امانت را مشروط به موافقت و رضایت شتردار کرده است).

باری صفوان از امام رضا و امام جواد و نیز از چهل تن از اصحاب امام صادق‌علیهم‌السلام روایت کرده است.

کَشّی در تسمیهٔ فقها او را از اصحاب امام کاظم و امام رضا‌علیهما‌السلام و نیز از اصحاب اِجماع دانسته؛ یعنی کسانی که هر چه به طریق صحیح از آن‌ها روایت شده باشد، به اجماع علمای امامیّه صحیح شمرده می‌شود.

همچنین دربارهٔ او روایات مسنَدی نقل شده که گویای منزلت و علوّ قدر و وثوق و امانت اوست از آن جمله از امام رضا‌علیه‌السلام روایت شده که فرمود: «خداوند بر اسماعیل بن خطّاب و صفوان بن یحییَ رحمت فرماید که آن دو از پیروان و پیوستگان پدران من بودند و هر که چنین باشد، خداوند او را در بهشت جای دهد».

و نیز فرمود: «**مَا ذِئْبَانِ ضَارِيَانِ فِي غَنَمٍ قَدْ غَابَ عَنْهَا رِعَاؤُهَا بِأَضَرَّ فِي دِينِ الْمُسْلِمِ مِنْ حُبِّ الرِّئَاسَةِ ... لَكِنَّ صَفْوَانَ لا يُحِبُّ الرِّئَاسَةَ**» (خطر و ضرر ریاست‌خواهی و ریاست‌طلبی بر دین مسلمان همچون خطر حملهٔ دو گرگ گرسنه به گلّه‌ای از گوسپندان است که چوپان و نگهبان آن‌ها غایب باشد؛ امّا صفوان ریاست‌طلب و ریاست‌خواه نیست).

و از امام جوادعليه السلام روایت شده که فرمود: «خداوند از جانب من به صفوان بن یحیی و محمّد بن سِنان و زکریّا بن آدم جزای خیر عنایت فرماید که اینان بسیار با من وفا کردند و این عبارت را دو بار تکرار فرمود و در دفعهٔ دوم نام سعد بن سعد را نیز افزود. و همچنین از آن امام همام روایت شده که فرمود: «**رَضيَ الله عنهما فَما خالَفاني قَطُّ**». (رضایت خداوند شامل آن دو، صفوان و محمّد بن سِنان، گردد؛ زیرا هرگز با من مخالفت نکردند) و در روایتی دیگر فرمود: «**رَضيَ اللهُ عَنهما بِرِضايَ عَنهما فَما خالَفاني وما خالَفا أَبي قَطُّ**» (خداوند به خاطر رضایت من از آن دو از آن‌ها راضی باد؛ زیرا هرگز با من و با پدرم مخالفت نکردند).

همچنین شیخ طوسی در کتاب رجال خود سه بار از صفوان یاد کرده؛ باری در شمار اصحاب امام کاظم با این عبارت که «صَفْوان وکیل امام رضاعليه السلام و ثقه بود»، و بار دیگر در شمار اصحاب امام رضاعليه السلام با این عبارت «صفوان، از موالی، ثقه، وکیل امامعليه السلام و اهل کوفه» و سرانجام از او با عنوان بیّاع السّابری (فروشنده نوعی پارچه‌های ظریف) در شمار اصحاب امام جوادعليه السلام یاد کرده است.

علّامه حلّی و ابن‌داود و دیگر متأخّران نیز او را توثیق کرده‌اند.

۲. ابراهیم ابو ایّوب خَزّاز

هر چند در نام پدر این راوی اختلاف است و او را با اسامی ابراهیم بن عیسی، ابراهیم بن زیاد و ابراهیم بن عثمان نام برده‌اند؛ امّا با وجود این اختلاف، همگی اتفاق دارند که او شخص واحد و ثقه است. در لقب شُغلی او نیز اختلاف است. برخی او را خزّاز (سازنده و فروشنده خز) و برخی وی را خرّاز (سازنده و فروشنده مُهره و تسبیح و انواع دانه‌های قیمتی) شمرده‌اند؛

کَشّی به نقل از محمّد بن مسعود و او از علی بن‌الحسن گفته است: «ابوایّوب، کوفی، با نام ابراهیم بن عیسیٰ، ثقه».

شیخ مفید نیز او را در الرّسالة العددیّة از جمله فقها و بزرگان و رؤسای صاحب فتوا دانسته که مردم احکام حلال و حرام را از او فرامی‌گرفته‌اند و دربارهٔ او هیچ طعنی وارد نشده و هیچ‌کس او را ذم نکرده است.

برقی و شیخ در رجال خود او را از اصحاب امام صادق علیه‌السلام شمرده‌اند و شیخ در کتاب الفهرست او را «ثقه صاحب اصل» دانسته است. علّامه حلّی و ابن داود (دو بار) و همهٔ متأخّران نیز او را توثیق کرده‌اند و سرانجام نجاشی گفته است: «چنان‌که ابوالعبّاس در کتاب خود ذکر کرده ابو ایّوب از امام صادق و امام کاظم علیهما‌السلام روایت نموده و ثقه و بلندمرتبه بوده، کتابی با عنوان النوادر نگاشته و راویان بسیاری از او روایت کرده‌اند.

۳. ابوحمزه ثُمالی (ثابت بن أَبی صفیّه دینار)

نجاشی او را از رؤسا و بزرگان شیعه و ثقه و مورد اعتماد دانسته و روایتی از امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل کرده که فرمود: «ابوحمزه در عصر خود مانند سلمان در دوران خود بود و محدّثان اهل سنّت نیز از او روایت کرده‌اند. شیخ صدوق نیز ابوحمزه را ثِقه عَدْل شمرده که شرف ملاقات امام زین‌العابدین، امام باقر، امام صادق و امام موسی‌الکاظم علیهم‌السلام را داشته است. کَشّی هم ابوحمزه و فرزندان او و همگی را ثقه و فاضل شمرده و ابن‌ندیم در کتاب فهرست خود او را از نجبای ثِقات معرّفی کرده و علّامه و ابن داود نیز او را توثیق کرده‌اند و بالاخره این‌که باری امام صادق علیه‌السلام به ابوحمزه فرمود: «هرگاه تو را می‌بینم، شادمان می‌شوم» و امام کاظم علیه‌السلام نیز در تعریف ابوحمزه فرموده است: «هرگاه خداوند قلب مؤمنی را نورانی فرماید، این‌چنین (مانند ابوحمزه) می‌گردد».

۴. ابوخالد کابُلی

نام او وَرْدان و لقب او کَنْکَر و عنوان مشهور او همان ابوخالد کابلی است.

برقی او را در شمار اصحاب امام زین‌العابدین، علیّ بن الحسین علیه السلام آورده و شیخ (طوسی) در رجال خود، گاهی او را از اصحاب امام زین‌العابدین علیه السلام و گاهی از اصحاب امام باقر علیه السلام و گاهی هم در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته است.

و کُلینی ـ رضی‌الله عنه ـ در کتاب کافی از اسحاق بن جریر روایت کرده که امام صادق علیه السلام فرمود: «سعید بن مُسیّب و قاسم بن محمّد بن أَبی‌بکر و ابوخالد کابلی از ثقات امام زین‌العابدین علیه السلام بوده‌اند».

و در رجال کَشّی در شرح حال سعید بن مسیّب از فضل بن شاذان نقل شده که گفت: «در اوایل امامت امام علی بن الحسین علیه السلام جز پنج تن (اصحاب صدیق و ثقه امام) نبودند: سعید بن جُبَیر، سعید بن مسیّب، محمّد بن جُبیر بن مُطعِم، یحیی بن امّ‌الطویل و ابوخالد کابُلی که نامش وردان و لقبش کنکر بود».

اسباط بن سالم نیز در حدیثی طولانی سخنانی از امام کاظم علیه السلام در ستایش بسیار از ابوخالد کابلی نقل کرده که آن حضرت، ابوخالد و چند تن دیگر را از زمرهٔ اوّل‌سابقین و اوّل‌مقرّبین و حوارییّن از تابعین شمرده است.

کَشّی از ابوبصیر روایت کرده که امام باقر فرمود: «ابوخالد کابلی روزگاری به خدمت محمّد بن الحنفیّه می‌پرداخت و یقین داشت که او امام است تا آن‌که روزی نزد او رفت و گفت: فدایت شوم؛ مرا نسبت به شما حرمت و مودّتی است و به خدمت خاندان شما پیوسته‌ام. اینک تو را به حرمت رسول خدا و امیرالمؤمنین سوگند می‌دهم که مرا آگاه سازی که آیا تو امام

واجب‌الاطاعة بر خلق خدا هستی؟ محمّد ابن الحَنَفیّه گفت: ای ابوخالد، مرا سوگندی عظیم دادی (پس بدان که) امام بر تو و بر من و بر همهٔ مسلمانان علی بن الحسین علیه السلام است. ابوخالد پس از شنیدن سخن محمّد بن الحنفیّة به خدمت امام زین‌العابدین آمد و اجازهٔ ورود خواست و چون داخل شد، امام نزدیک درآمد و فرمود: خوش‌آمدی کنکر، تو به دیدار ما نمی‌آمدی؛ پس چه شد که اینک آمده‌ای؟ ابوخالد از شنیدن سخنان امام پیشانی بر زمین نهاد و خدای را شکر گزارد و گفت: سپاس خدایی را که مرا زنده بداشت تا (امام خود) را شناختم.

امام فرمود: ای ابوخالد، چگونه امام خویش را شناختی؟ کنکر گفت: تو مرا با نامی خواندی که مادرم مرا به آن نامید و تاکنون در تاریکی و نابینایی بودم و روزگاری از عمر خود را در خدمت ابن‌حنفیّه گذراندم و یقین داشتم که او امام است تا این‌که اخیراً او را به حرمت خدا و رسول او و به حرمت امیرالمؤمنین سوگند دادم که امامِ مرا به من بشناساند و او مرا نزد شما فرستاد و گفت: امام بر من و تو و همهٔ خلق خدا علیّ بن الحسین است؛ پس به خدمت شما آمدم و دانستم که تو همان امامی هستی که خداوند اطاعت و پیروی از او را بر من و بر همهٔ مسلمانان واجب فرموده است.

همچنین کَشّی خبری از ابوصباح کنانی روایت کرده که گفت: امام باقر علیه السلام فرمود: ابوخالد کابلی عمری در خدمت امام زین‌العابدین گذراند و نزد آن حضرت مقامی بلند و رفیع داشت. ارادت و خدمت ابوخالد کابلی نسبت به امام زین‌العابدین و پایداری او بر حقّ چنان شهرت یافت که حجّاج فاسق او را فراخواند تا به قتل برساند؛ همچنان‌که به سبب کینه‌ای که با امیرالمؤمنین علیه السلام داشت، سعید بن جُبیر را به قتل رسانید.

و در مجموع باید گفت که ابوخالد کابلی از ارکان شیعهٔ امامیه در عصر

تابعین و از اصحاب ثقهٔ امام سجّادعليه‌السلام و از حواریّون آن حضرت بود.

حدیث شریف لَوْح، از امام باقرعليه‌السلام

ثقه‌الاسلام کلینی به طریق صحیح[1] از محمّد بن یحیی و او از محمّد بن الحسین، از ابن محبوب، از ابوالجارود، از امام باقرعليه‌السلام ، از جابر بن عبدالله انصاری روایت کرده که گفت:

«دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَعليها‌السلام وَبَيْنَ يَدَيْهَا لَوْحٌ فِيهِ أَسْمَاءُ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ وُلْدِهَا، فَعَدَدْتُ اثْنَيْ عَشَرَ آخِرُهُمُ الْقَائِمُعليه‌السلام ، ثَلاثَةٌ مِنْهُمْ مُحَمَّدٌ، وَثَلاثَةٌ مِنْهُمْ عَلِيٌّ».

«بر فاطمه ـ سلام‌الله علیها ـ وارد شدم و پیش روی او لوحی شامل اسامی اوصیا بود پس آن‌ها را برشمردم و در آن دوازده نام دیدم که آخرین آن‌ها (امام) قائمعليه‌السلام بود و در میان آن‌ها سه نام علی و سه نام محمّد دیدم».

شناخت راویان این حدیث

۱. محمّد بن یحییٰ

راوی ثقه، اهل قم، کثیر الروایة که شیخ کلینی از او بسیار روایت کرده و علّامه حلّی او را با اوصاف ثقه و عین ستوده است.

۲. محمّد بن الحسین بن أَبی‌الخطّاب

نجاشی گفته است «محمّد بن الحسین بن أَبی‌الخطّاب، کنیهٔ او ابوجعفر و لقبش زیّات و نام جدّش ابوالخطّاب «زید» از اصحاب جلیل‌القدر ما و ثقهٔ عَیْن و کثیرالروایة است».

شیخ طوسی نیز در رجال خود او را اهل کوفه و از اصحاب امام جواد و

---

۱. الکافی، کتاب الحجّة، ج ۱، ص ۵۳۲ . (باب ما جاء فی‌الاثنی عشر و النصّ علیهم).

امـام هـادی و امـام عـسکری علیهماالسلام دانـسته و او را تـوثیق کـرده و در کـتاب الفهرست خود نیز او را کوفی ثقه شمرده و کَشّی او را از عُدُول و ثِقات اهل علم معرّفی کرده و علّامه حلّی و ابن داود و همهٔ متأخران نیز او را ثقه دانسته‌اند.

۳. ابن محبوب، حسن بن محبوب

کَشّی او را از فقهای «اصحاب اجماع» و از اصحاب امام موسی کاظم و امام علیّ بن موسی‌الرّضا دانسته است.

و «برقی» دو بار از او یاد کرده و از اصحاب امام موسی‌الکاظم علیه‌السلام شمرده و لقب او را باری «زَرّاد» و باری دیگر «سرّاد» گفته و صورت صحیح آن بر حسب نقلی از امام رضا علیه‌السلام «سَرّاد» است. شیخ طوسی نیز او را یکبار در کتاب رجال خود از اصحاب امام کاظم و بار دیگر در همان کتاب از اصحاب امام رضا علیه‌السلام شمرده و اهل کوفه، از موالی بَجیله و ثقه دانسته و در کتاب الفهرست نیز او را به همین اوصاف ستوده و افزوده است که از ارکان اربعهٔ عصر خود و جلیل‌القدر بوده و علّامه حلّی و ابن داود نیز او را توثیق کرده‌اند.

ابن محبوب از خردسالی شیفته علم بود و پدرش در تربیت او سعی وافی داشته و برای تشویق وی، در ازای هر یک حدیث که از علیّ بن رئاب، ثقهٔ مشهور می‌نوشته، یک درهم به وی جایزه می‌داده است.

۴. ابوالجارود، زیاد بن المُنذِر

نجاشی او را اهل کوفه و از اصحاب امام باقر علیه‌السلام شمرده که از امام صادق علیه‌السلام نیز روایت کرده است. وی هنگامی که زید بن علی خروج کرد، تغییر موضع داد و به زیدیّه پیوست؛ امّا شیخ طوسی و نجاشی هیچ کدام سخنی در تضعیف او نگفته‌اند و شیخ مفید او را از اعلام رؤسا و صاحبان فتوا دانسته است.

فصل پنجم

آیندهٔ بشرّیت از نظر فلسفهٔ تاریخ

یکی از مبادی و اصول ضرورت وجود امام مهدی علیه السلام و قیام فراگیر آن امام، بررسی این موضوع از نگاه فلسفهٔ تاریخ است.

سؤال این است که تاریخ و جامعهٔ بشری به کدام سو در حرکت است و ویژگی‌های آیندهٔ بشریّت چیست؟

پاسخ به این سؤال دیرین و ریشه‌دار یکی و یکسان نیست و با آن‌که بیشتر مردمان به حکم گرایش فطری خود به آینده‌ای روشن امید دارند و به آن چشم دوخته‌اند، تبیین و تفسیر آن از نگاه فلسفی بسیار دشوار است. بسیاری از اندیشمندان به این موضوع پرداخته و مکاتب فلسفی و اجتماعی متعدّدی ـ که با مبادی اعتقادی و مبانی فکری آنان هماهنگی داشته ـ تأسیس کرده‌اند.

برای دستیابی به پاسخی منطقی لازم است نگاه‌های مکاتب فکری، به‌ویژه مذاهب اسلامی نسبت به این موضوع و آیندهٔ تحوّلات تاریخی و اجتماعی بررسی گردد.

گفتار یکم

مفهوم فلسفهٔ نظری تاریخ

مفهوم تاریخ

اندیشمندان جهان از دیرباز به تعریف تاریخ پرداخته و هر یک از آنان بر حسب ذوق و فرهنگ و بینش خاصّ خود تعریفی از تاریخ ارائه داده‌اند.

ارسطو جایگاه شناخت تاریخی را فروتر از جایگاه شعر دانسته و ولتر تاریخ را نبش قبر گذشتگان شمرده و اندیشمندان دیگر آن را آیینهٔ عبرت‌آموزی دانسته‌اند؛ چنان‌که ابن خَلدون کتاب تاریخ خود را کتاب العِبَر نام نهاده و متفکّرانی دیگر تاریخ را ترازوی سنجش رویدادهای گذشته شمرده‌اند.

برخی اندیشمندان نیز تاریخ را روزنه و پنجره‌ای دانسته‌اند که چهرهٔ واقعیّت را در برابر چشمان انسان نمایان می‌سازد تا عوامل حاکم بر مسیر و سرنوشت بشریّت را بشناسد و بر همین اساس نیچه می‌نویسد: «آموختن تاریخ باید به ساختن تاریخ کمک کند».

تاریخ جوامع بشری، مستنَد و مرجعی اخلاقی و مطمئن است و نگرش عمیق و دقیق به تاریخ، انسان را در برابر امواج پیاپی زندگی قرار می‌دهد که

از ازل آغاز شده و تا ابد ادامه می‌یابد.

شکّی نیست دلی که قابلیّت نگریستن در آینهٔ تاریخ را دارد، حقایقی عمیق را نیز در باب حرکت عمومی تاریخ می‌نگرد و از خلال آن به کمال بشریّت و هدف و غایت آن پی می‌برد.

به قول علّامه اقبال لاهوری:

چیست تاریخ ای ز خود بیگانه‌ای — داستانی، قصّه‌ای، افسانه‌ای

این تو را از خویشتن آگه کند — آشنای کار و مَرد رَه کند

ضبط کن تاریخ را، پاینده شو — از نفس‌های رمیده زنده شو

دوش را پیوند با امروز کن — زندگی را مرغ دست‌آموز کن

رشته ایّام را آور به دست — ورنه، گردی روزکور و شب‌پرست[1]

اصطلاح فلسفه

واژهٔ فلسفه معرَّبِ واژهٔ یونانی «فیلوسوفیا» است که خود از دو جزء «فیلو» و «سوفیا» ترکیب یافته و مجموعاً به معنی دوستداری حکمت است. افلاطون در نوشته‌هایش از سقراط به عنوان فیلسوف یاد کرده و این عنوان بر علمای این علم باقی مانده است. مسلمانان نیز این واژه را از آثار یونانیان گرفته و آن را به همهٔ علوم عقلی تعمیم داده‌اند؛ بدین معنی که همهٔ علوم عقلی را فلسفه نام نهاده‌اند، در برابر علوم نقلی مانند لغت و صرف و نحو و بدین ترتیب عنوان فیلسوف بر هر شخصی که به علوم عقلی دانا باشد، اطلاق شده است.

در میان انواع علوم عقلی، علمی که به بحث از احکام کلّی وجود می‌پردازد، از دیگران متمایز است و بر این اساس فلسفه به معنای خاصّ آن

---

۱. اسرار و رموز، اقبال لاهوری.

بر این حوزهٔ علمی اطلاق شده که از آن با عنوان فلسفهٔ اُولی یا متافیزیک نیز یاد می‌گردد. بنابر آن‌چه گذشت، فلسفه به دو مفهوم شایع به‌کار رفته است؛ نخست به مفهوم مطلق علم معقول که شامل همهٔ علوم غیرنقلی می‌گردد. دوم به مفهوم علم الهی یا فلسفه اُولی که خود یکی از شاخه‌های سه‌گانهٔ فلسفهٔ نظری محسوب می‌شود.

این دو مفهوم و دو کاربرد فلسفه همچنان رایج و معمول بود تا آن‌که با اضافهٔ آن به پاره‌ای علوم دیگر به صورت فلسفهٔ زیبایی، فلسفهٔ ریاضی و فلسفهٔ علم معنایی تازه یافت؛ یعنی مطالعه و بررسی پیش‌فرض‌ها و اصول کلّی هر یک از این علوم، به‌گونه‌ای که بتوان از طریق آن به تحلیل و شرح مفاهیم و نظریّات علمی دست یافت. پیداست که بررسی روش‌هایی که یک فیزیک‌دان ـ مثلاً ـ در تحقیقات خود به‌کار می‌گیرد و شیوهٔ ارزیابی درجهٔ صحّت و اعتبار آن گاهی فراتر و گسترده‌تر از راه و روش خود علم است.

امّا مراد فلسفهٔ تاریخ تبیین و توضیح عوامل و انگیزه‌های تاریخی در گذشته و شناخت واقعیّات تاریخی و ارزیابی و پیش‌سنجی آیندهٔ تاریخ بر این اساس است.

فرد و جامعه همواره و پیوسته در حال دگرگونی و تحوّلند، و پژوهش‌گر تاریخ با بررسی جوانب مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی جوامع به علل و ریشه‌های تحوّلات و دگرگونی‌ها پی می‌برد و زمان حاضر را به گذشته و زمان آینده را به زمان حاضر پیوند می‌دهد و تاریخ را حرکتی تکاملی و واحد می‌بیند؛ زیرا با وجود تنوّع و تعدّد حوادث تاریخی میان همهٔ آن‌ها وحدتی خاصّ و ارتباطی استوار نمایان است و پژوهش‌گر صحنهٔ تاریخ را به صورت «وحدت در کثرت» می‌بیند.

فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ نظری تاریخ

عنوان فلسفهٔ تاریخ (Philosophy of History) را فیلسوف فرانسوی، ولتر[1] در قرن هجدهم میلادی مطرح کرد؛ امّا مراد او از این اصطلاح چیزی بیش از تاریخ علمی یا انتقادی نبود؛ یعنی گونه‌ای از تفکّر تاریخی که به اقتضای آن مورّخ به جای تکرار داستان‌هایی که در کتب گذشتگان آمده، به بازسازی آن‌ها براساس معیارهای خاصّ خود می‌پردازد.

هگل[2] نیز در اواخر قرن هجدهم این اصطلاح را در نوشته‌های خویش به‌کار گرفت؛ امّا مفهومی که او از این اصطلاح داشت، «تاریخ کلّی جهان» بود.

سوّمین کاربرد این اصطلاح را در نوشته‌های برخی از پوزیتیویست‌ها[3] در قرن نوزدهم می‌یابیم که به اعتقاد آن‌ها وظیفهٔ فلسفهٔ تاریخ، شناخت و کشف قوانین علمی‌ای است که بر روند حوادثی که مورّخ به شرح و نقل آن‌ها می‌پردازد، حاکم است.

وظایفی که به نظر ولتر و هگل برعهده فلسفهٔ تاریخ است، از طریق خود تاریخ میسّر است؛ امّا پوزیتیویست‌ها می‌کوشیدند تا از این راه تاریخ را همچون دانشی تجربی و نه به صورت فلسفی تفسیر کنند[4] و بدین ترتیب هر یک از موارد کاربرد فلسفهٔ تاریخ را به مفهوم خاصّی از فلسفه تعبیر می‌کردند.

---

1. Voltaire Arouet Marie - Francois (1694 - 1778).
2. George Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831) .
3. Positivists .
4. Cailling Wood,R.G ،.The Idea of History.Oxford :Oxford University Press,P.1.

مورّخ و فیلسوف انگلیسی، کالینگ‌وود، در کتاب معروف خود با عنوان اندیشه تاریخی ـ که پس از مرگ وی در سال ۱۹۴۶ منتشر شد ـ فلسفهٔ تاریخ را نوعی تفکّر از درجهٔ دوّم تلقّی کرده. امّا معنای روشن و مشخّص این اصطلاح را باید در کتاب درآمدی بر فلسفه تاریخ نوشته «والْش» جست که در سال ۱۹۷۵ انتشار یافت؛[1] وی در این کتاب تقابل میان دو نوع فلسفه تاریخ، یعنی فلسفهٔ نظری تاریخ و فلسفهٔ انتقادی آن را بر مباحث فلسفهٔ تاریخ افزود. این تقابل مبتنی بر وجود دو معنی برای واژه «تاریخ» و به تبع آن واژهٔ «فلسفه» در ترکیب «فلسفهٔ تاریخ» است.[2]

واژهٔ تاریخ گاه به معنای رویدادهای گذشته به کار می‌رود؛ چنان‌که می‌گوییم «درتاریخ دو جنگ جهانی روی داده است». در این معنی فلسفهٔ تاریخ همان فلسفهٔ نظری تاریخ است که عملکرد آن جست‌وجو و کشف مفهومی کلّی یا نظام و هدفی در رویدادهای گذشته است.

گاهی واژهٔ تاریخ به معنای علم تاریخ یا بررسی تاریخ به‌کار می‌رود؛ چنان‌که می‌گوییم «درتاریخ از فلان سلسله بحث می‌شود»؛ و در این معنای دوّم مراد از فلسفه تاریخ فلسفه انتقادی یا تحلیلی تاریخ است که در واقع به بحث از مبادی تصوّری یا تصدیقی علم تاریخ می‌پردازد.

فلسفهٔ نظری تاریخ در عرض علم تاریخ جای دارد و معرفتی از درجهٔ اوّل است و به حوزهٔ ماوراءالطبیعه (متافیزیک) تعلّق دارد؛ امّا فلسفه انتقادی تاریخ معرفتی از درجهٔ دوّم است و به حوزهٔ معرفت یا به عبارت دقیق‌تر به

1.Walsh,W.h(1975)،(philosophy of history :An introduction ،New York :Haper Collins.

2.Dray,W.H)،1993) ،(Philosophy of History ،2nd ed,Prentice_ Hall Inc،.PP.1_2.

نظریۀ معرفت تاریخ مربوط می‌شود.

در این‌جا باید میان فلسفه نظری تاریخ و الهیّات تاریخ تمایز نهاد[1]؛ زیرا علمای الهیّات تاریخ، همچون قدّیس اگوستین[2] در قرون وسطی و اسقف بوسوئه[3] در قرن هفدهم حرکت کلّی تاریخ را تحت تأثیر و هدایت مشیّت الهی می‌دانستند.

امّا فلسفۀ تاریخ ـ که با فلاسفه و اندیشمندانی چون کانت[4]، هیردر[5]، شلینگ[6]، فیخته[7] و هگل آغاز گردید ـ از هرگونه استنادی به وحی یا مشیّت الهی عاری بود. این فیلسوفان مدّعی بودند که در بررسی و مطالعۀ تاریخ به کشف نمونه‌ها و الگوهای مکرّری نایل شده‌اند و این کشف را جدا و مستقل از دین و وحی می‌دانستند.

بنابراین اصطلاح فلسفی تاریخ بر دو زمینۀ مختلف که هر دو با پژوهش فلسفی ارتباط دارند، اطلاق می‌شود:

نخست تحلیل فلسفی تاریخ‌نگری (فلسفه علم تاریخ) و توصیف منطقی و عقلانی و معرفت‌شناختی؛ کاری که مورّخان انجام می‌دهند و دوّم تلاش در جهت کشف مفهومی خاص در مسیر رویدادها یا ماهیّت کلّی فرآیند

1.Stanford ‹M .(1977) ‹A Companion to the study of History,Blackwell Publishing Ltd ‹.pp (41 - 230)

2.Augustine of Hippo . (354 - 430)

3.Jacques Benigne Bossuet (1627 - 1704)

4.Immanuel Kant (1724 - 1804)

5.Johann Gottfried Von Herder (1744 - 1803)

6.Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775 - 1854)

7.Johann G .Fichte (1762 - 1814)

تاریخی که فراتر از حوزهٔ عقلانی است و این هدف از طریق بررسی‌ها و پژوهش‌های تاریخی متداول به‌دست می‌آید (فلسفهٔ نظری تاریخ).

در زمینهٔ فلسفهٔ علم تاریخ این سؤالات مطرح می‌گردد که:

آیا ساختار منطقی تبیین‌های پذیرفتنی در تاریخ ضرورتاً مستلزم آن است که رویداد تبیین شده همانند پژوهش‌های علمی، مشمول قوانین عمومی و کلّی قرار گیرد؟

و آیا پژوهش‌های تاریخی جدا از پژوهش‌های تجربی و نیازمند اسلوب خاص و متمایز است یا آن‌که بررسی‌های تاریخی نیز گونه‌ای از علوم تجربی است و باید با معیارهای آن سنجیده شود؟ و سرانجام این‌که آیا تاریخ علمی است که تحت حاکمیّت معیارها و ضوابط ارزشی است یا خیر؟

پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها بر عهدهٔ فلسفهٔ انتقادی تاریخ است. فلاسفهٔ تاریخ بر این اعتقادند که تاریخ مسیری قطعی و ضروری دارد و با کشف این مسیر می‌توان آیندهٔ جهان را پیش‌گویی و پیش‌بینی کرد.

نویسنده و فیلسوف اتریشی، کارل ریموند پوپر، در این زمینه می‌نویسد:

«گفته می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی یا فیلسوف باید به امور از سطح بالاتری بنگرد...(چنین دانشمندی) در می‌یابد که بازیگرانِ واقعاً مهم در صحنهٔ تاریخ، یا ملّت‌های بزرگ و رهبران بزرگ آن‌ها هستند و یا طبقات بزرگ و یا اندیشه‌های بزرگ؛ به هر صورت سعی خواهد کرد که معنای نمایشی را ـ که بر صحنه تاریخ اجرا می‌شود ـ بفهمد و خواهد کوشید که به قوانین حاکم بر رشد و تحوّل تاریخ پی ببرد. اگر در این مهم کامیاب شد، خواهد توانست تحوّلات آینده را پیش‌بینی کند ... این وصفی کوتاه بود از

موضعی که من آن را اصالت تاریخ نام می‌دهم»[۱].

تاریخ، عرصهٔ کنش‌ها و واکنش‌های پیچیده و مختلفی است که به وقوع رویدادهای گوناگون در مسیری پیوسته می‌انجامد. پاره‌ای از این وقایع و رویدادها حاصل حوادث طبیعی و بیرون از حیطهٔ اختیار و ارادهٔ انسان‌ها و برخی دیگر پیامد کارکردهای خود آدمیان است و همچنان‌که فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیکی حاصل قانون علّیّت است و هیچ‌یک از آن‌ها بدون علّتی خاص پدید نمی‌آید، رویدادهای تاریخی نیز تابع همین معیار است و هر کنشی واکنشی مناسب با خود را در پی دارد که بازتاب آن در تاریخ نمود می‌یابد.

بنابراین تاریخ مجموعه‌ای از حوادث گسسته و جدا از هم و بی‌ارتباط با یکدیگر نیست و هیچ رویداد تاریخی را نمی‌توان همچون جزیره‌ای دورافتاده و متروک در اقیانوسی وسیع و بیکران دانست؛ بلکه همهٔ حوادث تابع سنّت‌هایی است و هر عملی عکس‌العملی خاص در پی دارد و هیچ فعلی صورت نمی‌پذیرد؛ مگر آن‌که انفعالی متناسب با آن به ظهور رسد و با کشف این سنّت‌های الهی می‌توان حوادث گذشته را توجیه و ارزیابی کرد و روند آیندهٔ تاریخ و حرکت تکاملی آن را پیگیری نمود.

بدین ترتیب بحث ما پیرامون فلسفهٔ نظری تاریخ است؛ یعنی پیش‌بینی حرکت کلّی و عمومی آیندهٔ تاریخ بدون توجّه به جزئیّات آن. در این بحث از آن جهت به تفصیل پرداختیم که نشان دهیم کسانی که تاریخ را تنها فراز و نشیب‌هایی جدا از هم می‌پندارند، تنها به مقاطع و برهه‌هایی کوتاه و گذرا

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن، کارل پوپر، ترجمه عزت الله فولادوند،ج۱، ص ۲۹ .

از تاریخ می‌نگرند و حرکت پیوسته و مستمرّ جامعهٔ بشری را به سوی کمال نادیده می‌انگارند.

وحدت و پیوستگی تاریخ

وحدت و پیوستگی زادهٔ هدف تاریخ است و باید این وحدت و پیوستگی را بپذیریم نه آن‌که تاریخ را به صورت مجموعه‌ای از رخدادها و تصادف‌ها و حوادث بدون علّت بنگریم. تاریخ سیر واحدی است که در طول زمان استمرار دارد و همهٔ رخدادها و اجزای آن در راستای هدف و غایتی نهایی پیش می‌روند و بشریّت را برای تحقّق بخشیدن و دستیابی به این هدف و غایت آماده می‌سازند و وحدت تاریخ مایه و پشتوانه اصلی مطالعات فلسفهٔ نظری تاریخ است و بدون توجّه به وحدت موجود میان همهٔ مراحل و روزگاران تاریخ نمی‌توان از تکامل بشریّت و رشد و بالندگی آن در گذر زمان سخن گفت.

خاستگاه حرکت تاریخ

تاریخ از نقطه‌ای آغاز می‌شود که مردم خود را گرفتار و دست‌خوش ظلم و فساد و هرج و مرج و حق‌کُشی و ناامنی و نگرانی می‌بینند و به سوی نقطه‌ای پیش می‌روند که از امنیّت و عدالت و نظم برخوردار گردند.

این واقعیّات اندک اندک جان می‌گیرد و نیرو می‌یابد و بر اثر آن جامعهٔ بشری به چاره‌اندیشی برای سازندگی روی می‌آورد. سرانجام چهرهٔ عدالت از درون انبوه ظلم و فساد و هرج و مرج سر برمی‌آورد و سیر تاریخ را دگرگون می‌سازد و جامعه‌ای روشن و درخشان نمایان می‌گردد و به گفتهٔ فیلسوف و عارف و شاعر بزرگ، میرفندرسکی:

سلب و ایجاب است هر دو جمله‌ای در زیر آن

از میان سلب و ایجاب این جهان برخاستی

آری؛ جهان از میان سلب و ایجاب و تضادّها سر برمی‌آورد.

نظراتی پیرامون هدف تاریخ

در این زمینه آرای متعدّدی ابراز شده که ما از میان آن‌ها به چهار نظریهٔ مهم اشاره می‌کنیم.

۱. هدف تاریخ، پیدایش تمدّن و تحقّق سجایای انسانی است و بر این اساس نظام زندگی مبتنی بر حقّ و قانون است و این نظام زمینه‌ساز تجلّی و تجسّم استعدادهای انسانی می‌گردد؛

۲. هدف تاریخ، دستیابی به آزادی و شناخت آزادی است و آزادی سیاسی زمینهٔ ظهور و تکامل همهٔ آزادی‌های دیگر را هموار می‌سازد؛

۳. هدف تاریخ، ظهور انسان متعالی و پیدایش معنویّت و بلوغ است. این انسان‌ها که قلّه‌های انسانیّت‌اند در تاریخ ارزش و اهمّیت بسیار دارند زیرا به وحدتی تعلّق دارند که خاستگاه غایت تاریخ است.

۴. هدف تاریخ تجلّی هستی در انسان است و آگاه شدن وی از هستی تجلّی الوهیّت است.

هر چهار نظریّه دربارهٔ هدف و غایت تاریخ در واقع بیانگر نظریّه‌ای واحد است و آن این‌که حرکت تاریخ به سوی کمال نشان‌دهنده ظهور تمدّن و فضایل اخلاقی است. با توجّه به این‌که مراد از آزادی در نظریّهٔ دوم، آزادی به شیوه غربی و بی‌بندوباری اخلاقی نیست؛ بلکه مراد از آن آزاد شدن استعدادهای انسانی و تکامل و بلوغ توانمندی‌های انسانی است؛ به گونه‌ای

که انسان بتواند در فضای نظام خلقت و قوانین الهی به همهٔ جوانب بلوغ و تکامل دست یابد.

انسان متعالی نمایانگر اوج فضایل اخلاقی است و همچنین آزادی به مفهوم تجلّی هستی در انسان، یعنی تجلّی الوهیّت و اسماء الحُسنی در انسان متکامل و متعالی است و مفهوم همهٔ اینها این است که هدف تاریخ دستیابی انسان به فرهنگ و تمدّن شایسته و سرانجام حضور انسان کامل است.

گفتار دوم

نظریّه‌هایی پیرامون فلسفهٔ نظری تاریخ

حرکت مستقیم و تکاملی تاریخ

مکاتب مختلف نظریّات متعدّدی در موضوع حرکت مستقیم و تکاملی تاریخ ارائه کرده و هر یک آن را هماهنگ با مبانی اعتقادی خود تفسیر کرده‌اند؛ به شرح زیر:

۱. نظریّهٔ «فرهنگی بودن حرکت مستقیم تاریخ»

اُسوالد اشپینگلر[1]، فیلسوف آلمانی (۱۹۳۶ـ۱۸۸۰)، بر این عقیده است که اعتلا و انحطاط جوامع وابسته به فرهنگ‌های آنان است. او همچنین تکامل تاریخی را یک تکامل فرهنگی می‌داند و می‌افزاید: از آن‌جا که بشر فرهنگ‌های متفاوت دارد و هر جامعه‌ای حرکت تکاملی خاصّ خود را دارد که با فرهنگ آن جامعه هماهنگ است، چیزی به نام انسانیّت ـ که زیربنای زندگی و تطوّر و تکامل همهٔ جوامع باشد ـ وجود ندارد.

بنابراین اگر بخواهیم هرگونه دگرگونی یا تکاملی را در هر یک از جوامع

1. Osvald Spengler .

بشری بسنجیم و ارزیابی کنیم، می‌بایست بُعد فرهنگی و دگرگونی‌های ناشی از آن را مورد بررسی و تحقیق قرار دهیم.[۱]

همهٔ فرهنگ‌ها مسیری تکاملی را می‌پیمایند که از دید این اندیشمند آلمانی مرحلهٔ پیدایش و تکامل هر یک از آن‌ها نزدیک به هزار سال ادامه می‌یابد؛ سپس هنگام افول و انحطاط آن فرا می‌رسد؛ بنابراین بررسی تاریخ عمومی چیزی جز بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای فرهنگ‌ها نیست.

۲. نظریّهٔ «حرکت تاریخ مبتنی بر بهبود وضع اجتماعی»

برخی فلاسفه غربی معتقدند که حرکت تکاملی تاریخ بر بهبود وضعیّت اجتماعی و توسعه مبانی آن استوار است؛ بنابراین باید حرکت تکاملی تاریخ را در چارچوب واقعیّات زندگی اجتماعی و مدنی جامعهٔ بشری بررسی کرد.

۳. نظریّهٔ «حرکت تاریخ براساس تأمین منافع فردی»

جمعی از فلاسفهٔ مغرب زمین معتقدند که تأمین و برآورده ساختن خواسته‌ها و منافع خاصّ افراد جامعه، عامل اصلی حرکت تاریخ و جوامع بشری است. آدام اسمیت[۲]، اندیشمند انگلیسی قرن هجدهم، بر این اعتقاد است که تأمین نیازها و خواسته‌های اقتصادی افراد هر جامعه اوج ترقی و تعالی تمدّن بشری است.

وی در کتاب معروف خود با عنوان ثروت ملل می‌نویسد: همکاری میان افراد یک جامعه تنها هنگامی مؤثر و مفید است که یکایک آنان بپذیرند که اصل «نفع فردی» راه دستیابی به نفع اجتماعی و همگانی است و تقسیم عادلانه کار میان افراد جامعه به افزایش حجم تعاون و ارتقای همکاری

---

۱. فلسفه تاریخ، کریم مجتهدی، ص۱۶۵ـ ۱۶۶.

2. Adam Smit .

می‌انجامد و جامعه و تاریخ را به مرحله‌ای از تکامل و ترقّی می‌رساند که مطلوب و مقصود همگان است.

۴. نظریّهٔ نژادی

معدودی از فلاسفه همچون کنت گوبینو معتقدند عامل نژادی محرّک اصلی تکامل و تعالی تاریخی است؛ بدین معنی که برخی از اقوام و نژادها از استعداد ایجاد فرهنگ و تمدّن برخوردارند؛ درحالی‌که برخی دیگر از توان تولید علم و فلسفه و صنعت و اخلاق بهره دارند؛ بنابراین تکامل نوعی در تاریخ براساس استعدادها و توانمندی‌های خاصّ نژادی استوار است.

۵. نظریّهٔ جغرافیایی

متفکّرانی همچون منتسکیو (۱۷۵۵ـ۱۶۸۹)، جامعه‌شناس بزرگ فرانسوی، معتقدند که عامل اساسی و محرّک و پیش‌برندهٔ تاریخ به هیچ نژاد خاصّی بستگی ندارد؛ بلکه محیط طبیعی و جغرافیایی است که جوامع و تمدّن‌ها را پیش می‌برد و فرهنگ و صنعت را ارتقا می‌بخشد و اختلاف نژادی خود حاصل اختلاف محیطی و جغرافیایی است.

۶. نظریّهٔ قهرمانان

فیلسوف فرانسوی، کارلایل (۱۸۸۱ـ ۱۷۹۵)، در کتاب قهرمانان خود می‌نویسد که قهرمانان و نوابغ انسان‌هایی هستند که تاریخ هر ملّت را می‌سازند.

به اعتقاد او تحوّلات و پیشرفت‌های تاریخی در زمینه‌های مختلف زندگی انسان مدیون قهرمانان و شخصیّت‌های برجسته‌ای است که از توانمندی‌های ویژهٔ عقلی یا علمی یا هنری و یا از قدرت اراده خارق‌العاده برخوردارند و نقش بقیّه مردم چیزی جز تقلید و پیروی از این نوابغ نیست؛ چنان‌که

شخصیّت پیامبر اکرم محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود که هویّت حرکت تکاملی تاریخ در دنیای اسلام را شکل بخشید.

۷. نظریّهٔ مادّیگری تاریخی

براساس این نظریّه، محرّک تاریخ، اقتصاد است بدین معنی که همهٔ جوانب و ابعاد زندگی هر ملّتی معلول روش تولید و روابط تولیدی حاکم بر مناسبات اقتصادی آن ملّت است. کارل مارکس و پیروان او از این نظریّه جانب‌داری می‌کنند.[۱]

۸. نظریّهٔ «الهی بودن حرکت تاریخ»

بر حسب این نظریّه تحوّلات تاریخی، زمینهٔ تحقّق ارادهٔ حکیمانهٔ خداوند است و همهٔ این تحوّلات و دگرگونی‌ها بیانگر تجلّی ارادهٔ الهی در زندگی بشر است.

قدّیس اگوستین معتقد است که تاریخ بر اساس طرح و برنامه‌ای الهی سامان یافته و ارادهٔ قاهر خداوند است که تاریخ را به سوی هدف و غایت آن پیش می‌برد و آدمی هیچ توانی برای رویارویی با این عامل ندارد. این نظریه کمابیش با نظریّات فرقهٔ اشعریّه درمیان مسلمانان شباهت دارد.

اگوستین در بحث خود دربارهٔ سرنوشت و سرانجام بشر و کمال آن به ظهور عیسی مسیح علیه‌السلام اشاره می‌کند و ظهور آن حضرت را به‌عنوان یک منجی و بشارت‌دهنده نجات انسان موضوعی قطعی و مسلّم می‌شمارد.[۲]

ژاک بوسوئه، خطیب، مورّخ و اسقف مسیحی قرن هفدهم میلادی نیز در

---

۱. از آن‌جا که گفتار خاصّی از این کتاب را به بررسی این نظریّه اختصاص داده‌ایم، اینک به همین توضیح اندک بسنده می‌کنیم.

۲. اعترافات قدّیس اگوستین، ترجمه سایه میثمی، و یراسته مصطفی ملکیان.

کتاب تاریخ عمومی خود بر دو جنبهٔ تاریخ تأکید می‌ورزد؛ انتشار دین و توسعه امپراطوری‌ها. وی تاریخ بشر را از آغاز خلقت آدم تا روز بازپسین به‌عنوان واحد و مظهری از تحقّق مشیّت الهی می‌داند و حتّی اراده و اختیار انسان را نیز در خدمت این مشیّت می‌شمارد.

اندیشمند و فیلسوف ایتالیایی، ژان باپتیست ویکو[1] نیز معتقد است که دین تاریخ بشریّت را به مرحلهٔ نهایی تکامل می‌رساند. به اعتقاد او دین از آغاز در زندگی بشر حضور داشته و عاملی مهم در تعالی انسان و رسیدن او به مرحلهٔ تمدّن و تکامل است.[2]

هیردر نیز نظری همانند ویکو دارد و می‌گوید انسان برای دین آفریده شده و میان آن دو پیوندی گسست‌ناپذیر است.

نظریّاتی که گفته شد، هر یک از زاویه‌ای به موضوع تطوّر و تکامل تاریخ نگریسته‌اند؛ پاره‌ای از آن‌ها خاستگاه اجتماعی و برخی منشأ روان‌شناختی دارند.

نظریهٔ الهی بودن حرکت تاریخ بر حسب تفسیر مسیحی نمی‌تواند راز و رمز تطوّر جوامع را بشناساند؛ زیرا علّت همهٔ ایستایی‌ها و پویایی‌ها را به مشیّت الهی نسبت می‌دهد؛ درحالی‌که این پدیده‌ها اگرچه معلول ارادهٔ الهی‌اند، خواست و تلاش انسان‌ها را در حصول آن‌ها نمی‌توان نادیده گرفت.

پذیرش نظریهٔ قهرمانان نیز مبتنی بر قبول دو مبدأ تصدیقی است:

نخست این‌که جامعه فاقد هویّت مستقل از افراد خود است و دوم این‌که افراد خاصّی از بشر توان ابتکار و ابداع دارند و دیگران به‌ناچار از آنان پیروی می‌کنند؛ و این هر دو باطل است؛ زیرا اوّلاً جامعه هویّتی مستقل و سنّت‌ها و

---

1. Giam battista vico .

۲. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج۶، ص ۱۷۷ .

قوانین خاصّ خود را دارد و به گونه‌ای عمل می‌کند که با طبیعت مستقلّ آن‌ها هماهنگ باشد، و با وجود تأثیرگذاری کنش و واکنش‌های افراد در شکل‌گیری هویّت هر جامعه، استقلال و هویّت جامعه و تبعیّت آن از قوانین و رسوم هماهنگ با هویّت خود همچنان پایدار و برقرار می‌ماند. ثانیاً به‌رغم اختلافات موجود میان مردم از دید انسان‌شناختی واقعی، همهٔ مردم در تحوّلات و دگرگونی‌های اجتماعی تأثیر دارند و میزان این تأثیر بر حسب امکانات و توانمندی‌ها و استعدادهای هر یک از آنان متفاوت است.

گفتار سوم

نظر اسلام پیرامون حرکت تاریخ

روش قرآن کریم در گزارش رویدادهای تاریخی

قرآن کریم آخرین و کامل‌ترین کتاب آسمانی و جامع مفاهیم عقلی و اخلاقی و عملی است که ایمان و عمل به همهٔ تعالیم آن، انسان و انسانیّت را به سعادت و رستگاری می‌رساند و براین اساس باید آن را کتاب هدایت بشریّت دانست که آدمی را به راه رستگاری رهنمون می‌گردد «**إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدي لِلَّتي هِيَ أَقْوَمُ**»[1].

قرآن در زمینهٔ تربیت و پرورش فرد و رهنمونی جامعه شیوه‌های خاصّی دارد و در این راستا جنبه‌های درخشانی از زندگی شخصیّت‌هایی را که شایستگی نمونه بودن و اسوه شدن دارند، باز می‌نمایاند و چنین است که دربارهٔ رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «**لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**»[2] و دربارهٔ ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «**قَدْ كانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ في إِبْراهيمَ وَالَّذينَ**

---

۱. سورهٔ إسراء، آیهٔ ۹.

۲. سورهٔ احزاب، آیهٔ ۲۱ .

مَعَهُ»[۱].

دیگر شیوه‌های قرآنی آوردن مثل‌ها و مثال‌ها و ارائهٔ نمونه‌هایی از چهره‌های درخشان است؛ همچون فرمودهٔ خدای تعالی: «**وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِلَّذينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قالَتْ رَبِّ ابْنِ لي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّني مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّني مِنَ الْقَوْمِ الظّالِمينَ * وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرانَ الَّتي أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فيهِ مِنْ رُوحِنا وَصَدَّقَتْ بِكَلِماتِ رَبِّها وَكُتُبِهِ وَكانَتْ مِنَ الْقانِتينَ**»[۲] و نیز شناساندن چهره‌های پلید «**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِلَّذينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما**»[۳].

بدین‌گونه ارائهٔ چهره‌های درخشان و تابناک در برابر چهره‌های سیاه و تاریک شیوه‌ای در تاریخ نقلی است و بازگویی سیره و رفتار گذشتگان در راستای هدفمندی قرآن کریم روشی منطقی است.

همچنین بازگویی کامل برخی رویدادها و نقل بخش‌هایی دیگر از سرگذشت اقوام و ملّت‌های پیشین شیوه‌ای است که قرآن کریم در گزارش‌های تاریخی در پیش گرفته است.

برای مثال در داستان هابیل و قابیل، پسران آدم، قرآن به تهدید قابیل به قتل هابیل و سپس کشتن و در خاک نهان کردن جسد او ـ که از زاغی آموخته بود ـ بسنده می‌کند و به زمان و مکان حادثه و گفت‌وگوی آن دو و تفصیل ماجرا اشاره‌ای ندارد.

و این بدان سبب است که قرآن کتاب تاریخ نیست بلکه کتاب هدایت است و از این‌رو نقل پاره‌هایی از برخی رویدادها پیش از هر چیز دیگر در

---

۱. سورهٔ ممتحنه، آیهٔ ۴ .

۲. سورهٔ تحریم، آیهٔ ۱۱ و ۱۲.

۳. همان، آیهٔ ۱۰ .

راستای هماهنگی با اهداف آن است.

اهداف قرآن کریم از گزارش تاریخی

گفتیم که قرآن کریم کتابی است که آدمی را به رستگاری هدایت می‌کند و نقل سرگذشت‌های اقوام و امّت‌ها و شخصیّت‌های رفته و گذشته در همین جهت است.

تاریخ آیینه‌ای پاک و واقع‌نماست که عوامل پیشرفت جوامع و علل انحطاط و فروپاشی آن‌ها را به‌روشنی تمام باز می‌تاباند و نشان می‌دهد؛ همچنان‌که عوامل پیدایش و زوال تمدّن‌ها و راز پیروزی‌ها و شکست‌های ملّت‌ها و دولت‌ها را نیز آشکار می‌سازد تا مگر خردمندان پند گیرند و عبرت یابند: «**لَقَدْ كانَ في قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبابِ**»[۱].

بنابراین آگاهی از تاریخ و الهام گرفتن از آن برای آموزش و پرورش افراد و راهنمایی و هدایت جوامع مهم‌ترین هدف‌های قرآن در نقل داستان‌ها و سرگذشت‌های تاریخی است تا مردم را با آگاهی از سرنوشت و سرانجام اقوام و طوایف گذشته به سنّت‌های تغییرناپذیر الهی هدایت کند. «**فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلّا سُنَّتَ الْأَوَّلينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْديلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْويلاً**»[۲].

قرآن و فلسفهٔ تاریخ

قرآن افزون بر نقل جزئی یا کلّی برخی رویدادها، قوانین و سنّت‌های کلّی و عمومی حاکم بر جوامع و امّت‌ها را نیز به‌روشنی بازگو می‌کند؛ چنان‌که حقایقی دربارهٔ ماهیّت جامعه‌ها و هویّت و حرکت تکاملی آن‌ها را نیز ارائه می‌فرماید. آیات بسیاری در قرآن کریم به مسیر حرکت جامعه و

---

۱. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۱۱۱.

۲. سورهٔ فاطر، آیهٔ ۴۳.

دگرگونی‌های آن و حرکت مجتمع بشری به سوی کمال به عنوان یک سنّت و قانون تغییرناپذیر الهی در چارچوب سیر عمومی تاریخ اشاره می‌کند همچون آیات مبارکهٔ ذیل:

«مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذینَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ تَراهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْواناً سيماهُمْ في وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْراةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوى عَلى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظيماً»[1].

این آیات شریفه از مسیر تکاملی تاریخ و حرکت آن به سوی جامعهٔ عدل جهانی و نهایی سخن می‌گوید و مؤمنان را وعده می‌دهد که سرانجام روزی جهان به هدف و غایت خود خواهد رسید و آیهٔ آخرین، جامعه را به گیاهی تشبیه می‌کند که روز به روز رشد می‌کند و شکوفا و بالنده می‌گردد تا آن‌جا که کشتکاران را به شگفت می‌آورد و پیروزی نهایی حقّ بر باطل و هدایت بر ضلالت و سرانجام شکل‌گیری جامعه عدل نهایی نیز این چنین خواهد بود؛ **«فَاصْبِرْ إِنَّ الْعاقِبَةَ لِلْمُتَّقينَ»**[2].

برخی آیات شریفه به جزئیّات رخدادها نیز می‌پردازد:

«وَ لا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ * إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُداوِلُها بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَداءَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمينَ»[3]. به‌یقین آخرین حرکت تاریخ به سود تبهکاران و نابکاران و ناباوران نخواهد بود؛ زیرا سنّت خدای تعالی بر

---

۱. سورهٔ فتح، آیهٔ۲۹.

۲. سورهٔ هود، آیهٔ۴۹.

۳. سورهٔ آل عمران، آیهٔ۱۳۹ و ۱۴۰.

شکست و ناکامی و نابودی کسانی است که سخن حقّ را تکذیب می‌کنند:

«قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبينَ»[۱].

در طول تاریخ همواره دل‌های بسیاری متوجّه مصلح و منجی بوده و زیبایی و شکوه قیام رجال الهی قلب انسان‌های پاک را به‌سوی خود جذب کرده است که می‌توان انعکاس آن را در ادبیّات و اشعار متعالی مختلف مشاهده نمود. یکی از این موارد قصیدهٔ بلند و عالی و بی‌نظیر دِعبِل است که در محضر امام علی بن موسی الرضا علیه السلام خواند و مورد توجّه آن حضرت قرار گرفت. این ابیات چنان مضامین بلندی دربردارد و آن چنان گیراست که حتی نویسندگان غیرمسلمان را نیز به سوی خود جذب نموده است؛ از جمله «الاب شیخو». اسقف مسیحی در لبنان، در کتاب المجاني الحديثة که در آن گزیده‌های شعر عرب را گرد آورده، قصیده دِعبِل را نیز آورده و آن را ستوده است . [۲]

بسیاری از نویسندگان و مورّخان اسلام این قصیده را در کتب خود آورده‌اند؛ از جمله نویسندهٔ بنام اهل سنّت شیخ شبلنجی معروف به «مؤمن» که قصیدهٔ دِعبِل را در کتاب خود ـ نورالابصار ـ گنجانده است، ما نیز بخشی از قصیدهٔ مزبور و همچنین حدیث دِعبِل از حضرت ثامن الأئمّه علیه السلام دربارهٔ هویّت امام مهدی ارواحنا فداه را در پایان این فصل خواهیم آورد.[۳]

---

۱. سورهٔ آل عمران، آیهٔ۱۳۷.

۲. المجانی الحدیثة عن مجانی الاب شیخو، ص۶۳ـ۶۶ .

۳. نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار، السیّد مؤمن بن حسن مؤمن الشبلنجی، ص۱۳۹. همچنین در کتب ذیل به قصیده دِعبِل اشاره شده است، شرح نهج‌البلاغه، ابن أَبی الحدید، ج۹، ص ۱۰۷ و ۸۰؛ تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر، ج۱۷، ص ۲۴۸؛ سیر أعلام النبلاء، ذهبی، ج۹، ص ۳۹۱؛ لسان المیزان، ابن حجر، ج۲، ص۴۳۱؛ جواهر المطالب فی مناقب الإمام علی‌بن أبی‌طالب علیه السلام، ابن الدمشقی، ج۲، ص۳۱۰؛ و ینابیع المودة لذوی القربی، قندوزی، ج۳، ص ۳۰۹ و ۳۱۰؛ تاج العروس، زبیدی، ج۹، ص۱۵۶؛ روضة الواعظین، فتال نیسابوری، ص۲۲۶.

مبانی حرکت تکاملی تاریخ از دید اسلام

نگرش اسلام نسبت به حرکت تکاملی تاریخ بر مبادی اساسی زیر استوار است:

۱. فطرت کمال‌جوی انسان؛

۲. برخورد میان حقّ و باطل در نهاد انسان وجهان؛

۳. رشد و تکامل عقل‌ها در روند پرفراز و نشیب حوادث.

اسلام حرکت جوامع و تاریخ را به عنوان حرکتی پیشرونده و تکاملی می‌نگرد؛ هرچند که این حرکت با موانع و بازدارنده‌های بسیار روبه‌روست.

از دید قرآن انسان موجودی مرکّب و سرشته از خواست‌ها و غریزه‌های حیوانی از یک سو و گرایش‌های والا همچون خواستاری حقیقت و دوستداری زیبایی و کمال‌طلبی از سوی دیگر است که در مجموع هویّت انسانی وی را شکل می‌دهند و سرانجام گرایش‌های والا انسان را به سوی کمال، یعنی رهایی از بند خواسته‌های حیوانی و هوس‌های نفسانی و زمینهٔ سازی برای تکامل سوق می‌دهند.

کشمکش میان عقل و نفس در نهاد هر انسانی وجود دارد و اگر گرایش‌های والا در انسان به فعلیّت برسد، نیروهای باطنی او بر تمایلات و غرایز جانوری وی غلبه خواهد یافت.

از دید جامعه‌شناسی اسلامی هرچند جامعه از اجتماع یکایک افراد آن تشکیل می‌شود امّا هویّتی مستقل از آنان دارد و بدیهی است که کشمکش نیروهای درونی افراد که در آیینهٔ جامعه بازتاب می‌یابد، به صورت تضادّ و برخورد میان انسان‌های متعالی و پست تجلّی می‌کند و این تضادّ می‌تواند نقشی قاطع و سرنوشت‌ساز در تحوّلات و دگرگونی‌های تاریخ داشته باشد.

بر این اساس شکوفندگی تاریخ در قالب تفکّر الهی و رهاشدن از بند و زنجیرهای طبیعت و محیط و غرایز حیوانی نقشی کلیدی در حرکت تکاملی تاریخ در پرتو رشد و بالندگی عقل‌ها ایفا می‌کند.

قرآن کریم در بیان و ارائهٔ ماجرای میان ابراهیم خلیل‌الله با بت‌پرستان و شکستن بت‌های آنان می‌گوید ابراهیم علیه‌السلام از بت‌پرستان خواست که چگونگی درهم شکستن بت‌ها را از بت بزرگ خود جویا شوند؛ امّا آن‌ها ـ که می‌دانستند بت معبودشان قادر به سخن گفتن نیست ـ سر به زیر افکندند و ابراهیم فرصت را مناسب یافت تا به آنان بگوید: «**أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ أَفَلا تَعقِلُونَ**»[1] و بدین ترتیب از آن‌ها خواست که به فطرت خویش بازگردند؛ زیرا اگر به آن بازگردند و آن را از خواب و خفتگی بیدار سازند، گام در راه تکامل عقلی خواهند نهاد.

مبارزهٔ مستمرّ میان حقّ و باطل، بدون شکّ، به تثبیت ارزش‌های انسانی و اعتقادی در جامعه خواهد انجامید و زمینهٔ پیروزی نهایی حقّ و نابودی همیشگی باطل فراهم خواهد آمد و حکومت و روابط اجتماعی براساس ارزش‌های معنوی شکل خواهد یافت که ثمرهٔ آن روح و حقیقت جامعه و حکومت موعود خواهد بود.

تبیین حرکت تکاملی تاریخ بر اساس ارادهٔ الهی

شکّی نیست که خداوند متعال آفرینندهٔ انسان و شکل‌دهندهٔ جامعه و تاریخ است. همهٔ هستی اعم از طبیعت و نمودهای متفاوت زندگی فردی و اجتماعی انسان بر اساس ارادهٔ الهی شکل می‌گیرد. آن‌چنان‌که در قرآن کریم

---

۱. سورهٔ انبیا، آیهٔ ۶۷ .

می‌فرماید: «**مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَهَا وَما يُمْسِكْ فَلا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**»[۱].

آری آن‌جا که رحمت الهی بشر را فراگیرد، هیچ چیز آن را باز نمی‌دارد و هرجا که درهای رحمت او بسته گردد، هیچ گشاینده‌ای نیست.

خواستِ خداوند آن است که مردم با تکیه بر فطرت کمال‌جوی خود بر غرایز حیوانی غلبه کنند و نیروهای حقّ بر نیروهای باطل هجوم آورند و با بسیج همهٔ امکانات خود نیروهای باطل را سرکوب کنند و بر آن پیروز گردند.

بنابراین ارادهٔ مردم نیکوکار و تکامل‌یافته در کنار مشیّت الهی حلقه‌های تکاملی تاریخ را می‌سازد و به هم می‌پیوندد و زنجیر گسست‌ناپذیر تکامل بشریّت را به‌وجود می‌آورد و نقش سازندهٔ انبیا و اولیا در حرکت تکاملی جوامع انسانی در بستر تاریخ نمودار این واقعیّت است.

جامعه از دید قرآن کریم

قرآن کریم هم به فرد و هم به جامعه اهمیّت بسیار می‌دهد و هم‌چنان‌که رخدادهای زندگی شخصیّت‌های بزرگ را روشن می‌سازد، مسیر جامعه‌ها و ملّت‌ها را نیز بازمی‌گوید.

جامعه متشکّل از یکایک افرادی است که هر یک از آنان برای ادامه و بهبود زندگی خود به دیگران نیاز دارد و روابط درهم‌تنیده‌ای آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و از این روست که هر جامعه آثار و احکامی جدا از یکایک افراد خود دارد. قرآن کریم در آیات متعدّد بر اهمیّت جامعه به‌عنوان خاستگاه آثار و احکام خاصّ آن تأکید می‌ورزد؛ از آن جمله دعوت قرآن به

---

۱. سورهٔ فاطر، آیهٔ۲ .

برپایی نماز و پرداخت زکات و فراخوانی مسلمانان به شرکت در مراسم جمعی عبادت: «**وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ**»[۱]؛ زیرا عبادت و رکوع جمعی ارزش و اثری بیش از عبادت و رکوع فردی دارد و این‌گونه احکام قرآنی گواه اهمیّت اجتماع و اعمال جمعی در مراسم عبادی است.

هم‌چنین قرآن کریم جامعهٔ اسلامی را جامعه‌ای نمونه و میانه‌رو می‌شمارد: «**وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ**»[۲]؛ چنین جامعه‌ای پیشگام و پیشتاز در زمینه‌های مختلف و از جمله در زمینهٔ اقتصادی خواهد بود «**مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ**»[۳].

و نیز قرآن کریم به عمر امّت‌ها و جامعه‌ها اشاره می‌فرماید و برای آن‌ها نیز همچون افراد، عمر و اجل مشخّصی قائل است که با فرا رسیدن آن اجل، کار جوامع نیز پایان می‌یابد و گزیر و گریزی از آن نیست: «... **لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ**»[۴].

جوامع از عنایت و محبّت خاصّ الهی نیز برخوردارند و این لطف و عنایت هنگامی شامل جامعه‌ای می‌گردد که افراد آن در قالب اجتماع فرمان‌های الهی را بپذیرند و به آن‌ها عمل کنند: «**فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**»[۵].

با وجود این‌که به اعتقاد ما جامعهٔ آثاری خاصّ خود دارد و اعتقاد به اصالت فرد پذیرفتنی نیست؛ امّا چون بحث ما، یعنی حرکت تکاملی تاریخ به

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ۴۳ .

۲. همان، آیهٔ۱۴۳ .

۳. سورهٔ مائده، آیهٔ۶۶ .

۴. سورهٔ یونس، آیهٔ۴۹ .

۵. سورهٔ مائده، آیهٔ۵۴ .

این موضوع ارتباط ندارد، از آن می‌گذریم و به این بسنده می‌کنیم که بحث اصالت فرد یا جامعه در فضای خاصّی در مغرب‌زمین شکل گرفته و گرفتار آمدن در این مباحث بی‌حاصل جز کندشدن سیر تکامل ثمری نخواهد داشت. ما از بشریّت و حرکت به سوی غایت از طریق مسیر تکاملی مستمر سخن می‌گوییم؛ چه آن را جامعه بنامیم یا گروهی از افراد یا هر نام دیگر.

مفهوم تضادّ و نقش آن در حرکت تاریخ

براساس اندیشهٔ اسلامی تضادّ نیروهای اجتماعی از عوامل مهم حرکت تکاملی جوامع و تاریخ است.

تضادّ میان عدل و ظلم، حقّ و باطل و خیر و شرّ اصلی پذیرفته شده در قرآن کریم است که در شماری از آیات بر آن تأکید شده است. یکی از آیات کریمه‌ای که به‌صراحت از این اصل سخن به میان آورده، این فرموده خداوند متعال است که:

«... وَلَوْ لا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلٰكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ»[1].

بسیاری از مفسّران در تفسیر این آیهٔ کریمه گفته‌اند که خداوند متعال، فساد و تبهکاری‌های برخی از مردم را به دست برخی دیگر از آنان دفع و رفع می‌فرماید و اگر چنین نبود، زمین غرق در فساد و تباهی می‌شد و این قانونی همیشگی و ثابت است که مردم براساس معادلهٔ حاصل از آن به زندگی ادامه می‌دهند.

سیوطی در تفسیر الدرّ المنثور می‌نویسد:

«مسلم» و «ترمذی» و «ابن ماجه» از ثوبان نقل کرده‌اند که گفت رسول

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۱ .

خداصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود گروهی از امّت من پیوسته در دفاع از حقّ می‌کوشند و دشمنان آن‌ها نمی‌توانند به آنان آسیب رسانند و این وضع همچنان ادامه دارد تا آن‌که فرمان خدا فرا رسد».

و نیز بخاری و مسلم هر دو از مُغیره بن شعبه نقل کرده‌اند که گفت رسول اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «و پیوسته گروهی از امّت من بر مردم غالب خواهند بود تا آن‌گاه که فرمان خدا بر آنان فرا رسد و آنان همچنان غالب خواهند بود».

و ابوداود و حاکم از عمران بن حصین روایت کرده‌اند که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «پیوسته گروهی از امّت من در راه حقّ خواهند جنگید و بر دشمنان خویش پیروز خواهند بود تا آن گاه که آخرین آن‌ها با مسیح دجّال به جنگ پردازد».

و مسلم از عقبة بن عامر روایت کرده است که گفت از رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنیدم که می‌فرمود: «پیوسته گروهی از امّت من در اجرای فرمان خداوند بجنگند و بر دشمنان خویش غالب آیند و مخالفانشان نتوانند به آنان آسیب رسانند و تا روزی که قیامت فرا رسد، بر این امر باقی باشند»[1].

و أخرج مسلم والتّرمذي وابن ماجة عن ثوبان: إنّ رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قال: «لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ عَلَى كَذَلِك».

وأخرج البخاري؛ ومسلم، عن المغيرة بن شعبه: سمعت رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم يقول: «لا تَزَالَ قَوْمٌ من أُمَّتِي ظَاهِرِينَ على النَّاسِ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ».

وأخرج أبو داود والحاكم وصحّحه عن عمران بن حصين أنّ رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

---

۱. الدرّ المنثور، جلال‌الدّین سیوطی، ج۱، ص۵۶۹ ـ ۵۷۰؛ منابع دیگر این حدیث در موسوعهٔ احادیث مربوط به امام مهدی‌علیه‌السلام آمده است.

قال: «لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِن أمَّتي يُقَاتِلُونَ على الْحَقِّ ظَاهِرِينَ على مَن نَاوَاهُمْ حَتَّى يُقَاتِلَ آخِرُهُمُ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ».

وأخرج مسلم عن عقبة بن عامر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «لا تَزَالُ عِصَابَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى أَمْرِ اللهِ قَاهِرِينَ لِعَدُوِّهِمْ لا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ».

زمخشری در ذیل آیهٔ پیش‌گفته از سورهٔ بقره نوشته است:

«اگر خداوند برخی از مردم را به دست برخی دیگر دفع نمی‌کرد و از فساد باز نمی‌داشت، تبهکاران غلبه می‌کردند و زمین تباه می‌شد و منافع آن از میان می‌رفت و کشت و کار و نسل‌آوری و همهٔ آن‌چه باعث آبادانی زمین است، نابود می‌گردید»[۱].

آلوسی در تفسیر روح‌المعانی می‌نویسد:

«خدای تعالی فساد و تبهکاری برخی مردمان را به دست برخی دیگر دفع می‌فرماید و از این روست که زمین تباه نمی‌شود و مصالح جهان برقرار می‌ماند و احوال مردمان به صلاح می‌گراید»[۲].

این عقیده را به روشنی در «حدیث عقل وجهل» منقول از امام صادق علیه السلام نیز می‌بینیم که فرمود: «سپس خدای تعالی هفتادوپنج سپاهی به فرمان عقل نهاد و چون جهل از این تکریم و عطیّهٔ خداوند به عقل باخبر شد، کینهٔ عقل را به دل گرفت و گفت: خداوندا، این (عقل) آفریده‌ای مانند من است که او را آفریدی و گرامی داشتی و نیرو بخشیدی و من ضدّ آن هستم و در برابر او نیرویی ندارم؛ پس همان قدر سپاهی که به آن بخشیدی، به من نیز عطا فرما. خداوند فرمود: آری (چنین کنم)؛ امّا اگر از آن پس مرا نافرمانی کنی، تو و

۱. تفسیر البحرالمحیط، ابن حیّان اندلسی، ج۲، ص ۲۶۹ .

۲. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، آلوسی، ج۱، ص۱۶۴ .

سپاه تو را از سایهٔ رحمت خویش بیرون کنم. جهل گفت: پذیرفتم. پس (خدای متعال) به او نیز هفتاد و پنج سپاهی عطا فرمود..»[۱].

در جنگ میان حقّ و باطل سرانجام حقّ پیروز خواهد شد و این قانون اگرچه قطعی و واقع‌شدنی است، شرط آن اختیار و ارادهٔ انسان است و بر این اساس است که قرآن کریم ویژگی‌ها و شرایطی برای جامعهٔ پیروز مقرّر داشته؛ از آن جمله: «**الَّذينَ إِنْ مَكَّنّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ**»[۲].

و این ویژگی‌ها و شرایط برپاداشتن نماز و پرداختن زکات و امر به معروف و نهی از منکر نمایانگر راز و رمز پیروزی جامعهٔ اسلامی است.

فساد و تباهی هرگز دوام نخواهد یافت و در هر مرحله‌ای از تاریخ که فساد ظاهر و غالب گردد، به دنبال آن در مرحله‌ای دیگر بر دست عدل و صلاح مغلوب و سرکوب می‌گردد و اگر چنین نبود و نباشد، نظام زندگانی انسان از هم گسیخته می‌شود و جهان بشریّت در دریای تباهی غرق می‌گردد و نظام‌های حاکم بر انسان و طبیعت فرومی‌پاشد.

از سوی دیگر چنان‌که تاریخ نشان می‌دهد، نظام‌های عادلانه‌ای که بر اساس مصالح کلّی و عمومی انسان پدید می‌آید و حاکمیّت می‌یابد نیز برای همیشه پایدار و برقرار نمی‌ماند؛ و چه بسیارند حکومت‌ها و نهضت‌های حق‌طلب که بر دست جنبش‌ها و تهاجمات باطل‌گرا مغلوب و سرکوب شده‌اند.

در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که اگر فساد و تباهی به زوال و نابودی می‌انجامد، چرا حکومت‌های عدل و حقّ هم بر دست جنبش‌های

---

۱. الکافی، کلینی، ج۱، ص۲۱ ، ح۱۴، کتاب العقل و الجهل.

۲. سورهٔ حج، آیهٔ۴۱ .

ظلم و باطل سرنگون می‌گردد؟

این حالت نمایانگر همان نقشی است که تضادّ در حرکت و سیر جوامع و تاریخ ایفا می‌کند؛ امّا می‌باید ویژگی‌هایی که حقّ را از باطل و صلاح را از فساد متمایز می‌سازد، به خوبی بشناسیم و درک کنیم. آیا ارزش حقّ به همین منحصر می‌شود که در برابر باطل بایستد تا آن‌که معادله اضداد شکل یابد؛ سپس حقّ زایل شود و باطل به جای آن بنشیند و باز دوباره حقّ بر مسند قدرت قرار گیرد و به جای باطل بنشیند و این تسلسل همچنان دوام یابد؟ یا آن‌که اصل و مبدأ دیگری نیز وجود دارد که باید به حساب آید و در نظر گرفته شود؟

پاسخ صحیح این است که مفاسد و تباهی‌ها در جریان معادلهٔ تضادّ میان حقّ و باطل پدید می‌آید. امّا این باطل و فساد در این معادله اصالتی ندارد و اصالت از آنِ حقّ و حقیقت است؛ آن چنان‌که در کلام خداوند متعال آمده: **«وَقُلْ جاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ کانَ زَهُوقاً»**[1] و **«بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمّا تَصِفُونَ»**[2].

عقیدهٔ تضادّ نیروهای سازندهٔ جامعه و نقش آن در حرکت تکاملی تاریخ از نگاه مادّه‌گرایان نیز پوشیده نمانده، و هگل (۱۸۳۱ـ۱۷۷۰) به آن اشاره کرده و کارل مارکس (۱۸۸۳ـ ۱۸۱۸) نیز آن را تأیید کرده است.

موضوع تضادّ حتّی قرن‌ها پیش از میلاد مسیح مورد توجّه برخی اندیشمندان بوده است؛ چنان‌که پنج قرن پیش از میلاد امپدوکلس[3] از تنازع بقا و انتخاب اصلح و تا حدّی از نظریّه تکامل سخن گفته و زندگانی انسان

---

۱. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۸۱.

۲. سورهٔ انبیا، آیهٔ ۱۸.

3. Empedocles .

و تحوّلات آن را بر این اساس تفسیر کرده است. از نظر او جهان جایگاه و صحنه کشاکش و برخورد میان دو نیروست؛ زیرا انسان‌ها موجودات زنده‌ای هستند که بر اثر نظم و عشق پدید می‌آیند و سپس بر اثر کینه و دشمنی از میان می‌روند و بر این اساس موجودات زنده میان دو نیروی عشق و دشمنی زندگی می‌گذرانند و این بیانگر اصل تضادّ است.

فیلسوف و تاریخ‌نگار انگلیسی «آرنولد توین‌بی»[1] (۱۹۷۵ـ۱۸۸۹) در کتاب بررسی تاریخ تمدّن این تفکّر را به نقل از امپدوکلس مطرح کرده و شکّی نیست که اصل تضادّ سابقه‌ای بس دراز و دیرین دارد و به عصر یونان باستان باز می‌گردد.

«توین‌بی» تاریخِ این اصل را بررسی و ارائه و تفسیرها و برداشت‌های مختلف آن را بازگفته و بر تجلّی و نمود آن در جوامع متعدّد و دوران‌های مختلف تأکید نموده و به این نتیجه دست یافته که برخورد و کشمکش میان نیروهای متقابل و متعارض و پیامدهای تکاملی و پیشروانهٔ آن به مثابهٔ کلیدی برای شناخت خلقت و حرکت روبه‌تکامل است. وی همچنین اشاره می‌کند که این نیروهای متعارض در یونان به عنوان «عشق و کینه» و در چین به نام «یِن و یانگ» شناخته می‌شد و همان است که در غرب جدید به عنوان «تِز و آنتی تِز»[2] معروف است.

چنان‌که گفته شد، تفکّر برخورد و مبارزه میان نیروهای متعارض ریشه‌هایی عمیق در آرا و افکار و مکاتب مختلف فلسفی دارد و این ادّعا که هگِل و مارکس و پیروان آن‌ها این نظریه را به شیوهٔ دیالکتیکی کشف کرده و بنیان نهاده‌اند، ادّعایی عاری از حقیقت است؛ زیرا ریشهٔ اساسی آن به تحقیق

---

۱. بررسی تاریخ تمدّن، آرنولد توین‌بی، ص۹۳ـ۹۲ .

2 . Thesis,Anti thesis .

و جست‌وجو از منشأ وجود و چگونگی مراحل و استمرار آن باز می‌گردد و انحرافی که در این اصل فلسفی روی داد، در افکار و آرای مارکس به اوج رسید.[۱]

حرکت اجتماعی از دید مارکسیست‌ها این است که تاریخ تابع جبر یا حتمیّت است و اینان موضوع جبر را عامل همهٔ حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی می‌دانند و تضادّ میان فقر و ثروت را بستر جبر تاریخی می‌شمارند و بر حتمیّت و ضرورت پیروزی فقرا بر اغنیا در آینده تأکید می‌ورزند و چشم به روزی دوخته‌اند که تمدّن بشری بر پایهٔ مساوات و برابری کامل استوار گردد.

باید دانست که جبر تاریخی زادهٔ فکر مارکس نیست و او تنها خطوط کلّی جبر در تاریخ را بازگو کرده و گفته است: منشأ و خاستگاه حرکت تاریخ قدرتی شگرف و خارق‌العاده نهفته در قلب طبیعت است و بر همین اساس معتقد بود به رغم جبری بودن و حتمیّت حرکت اجتماعی تاریخ از لحاظ اصول و کلیّات، فروع و جزئیّات آن اختیاری و براساس ارادهٔ انسان است.

برخی متفکّران همچون اندیشمند فرانسوی، گودرویچ، که در کتاب جبرهای اجتماعی و آزادی، نظر مارکس را پذیرفته، حرکت جامعه را «مجموعه‌ای از جبرهای کلّی و آزادی جزئی» دانسته است.

به هر حال ما اعتقاد نداریم که حرکت تکاملی تاریخ، جبری باشد زیرا عامل اصلی در حرکت جوامع و تاریخ، انسان است و همه می‌دانیم که انسان موجودی صاحب‌اختیار و گزیننده است و به همین جهت حرکت تاریخ گاهی تُند و گاهی کُند، گاهی پیش‌رونده و گاهی پس‌رونده و حتّی گاهی

---

۱. در این‌جا تا حدی که با بحث ما ارتباط دارد، به آن اشاره می‌کنیم.

ساکن و ایستاست؛ بر این اساس نمی‌توان آن را جبری و حتمی دانست؛ آن‌چه هست این‌که فرآیند کلّی حرکت تاریخ در جهت تکامل است.

همچنین نباید اصل تضادّ را که در جهان‌بینی اسلامی پذیرفته است، با تضادّ دیالکتیکی خلط و اشتباه کرد؛ زیرا تضادّ دیالکتیکی هر واقعیّت خارجی و از جمله اندیشه انسانی را معلول اصل تضادّ می‌داند و برحسب این نظریه هر موجودی ضدّ خود را در بردارد و تکامل تاریخ را جمع بین دو ضدّ می‌شناسد؛ به ترتیبی که هر یک از دو ضدّ به دیگری تبدیل می‌گردد.

و البتّه این نظریه با بسیاری از مبانی تفکّر اسلامی همچون مطلق بودن اصول و حقایق ابدی و همیشگی تعارض دارد و با طبیعت و ساختار نیروهای شکل‌دهندهٔ انسان و جامعه و چگونگی شکل‌گیری نیروهای متضادّ ناهماهنگ و ناسازگار است.

عدم مغایرت تضادّ با وحدت جامعهٔ بشری

انسان فطرتاً موجودی اجتماعی است و از ویژگی‌هایی ذاتی و سرشتی برخوردار است که در همهٔ افراد آن مشترک است. گرایش و تمایل یکایک انسان‌ها به یکدیگر ناشی از گرایش آدمی به کمال است. همهٔ مردم خود را دارای گوهر واحد می‌دانند و در حکم فرد واحد می‌شمارند؛ به گونه‌ای که حتّی تضادّ موجود در عالم امکان را مانع وحدت خود نمی‌دانند.

صدرالدّین شیرازی در این زمینه می‌گوید:

«بدان که همهٔ عالم همچون شخص واحدی است که بر حسب اختلاف اوضاع و شیوه‌های حرکات اعضای خود در حال جنبش و دوران (رقص) است. چنان‌که برخی از اندام‌هایش با تندی و برخی دیگر با کندی و پاره‌ای اشاره‌گونه می‌جنبد و بعضی نیز ساکن و بی‌حرکتند؛ پس هم ظاهر او جُنبان

و رقصان است و هم باطن او به انحای گوناگون در رقص و اهتزاز؛ و این به اقتضای حرکت طبیعی و نفسانی و عقلانی او و بر حسب انگیزه‌های مختلف و اغراض متعدّد از جهت فرود و صعود و نزدیک شدن به مبادی مختلف از لحاظ بلندی و شرف و زیبایی است تا سرانجام به آخرین غایت الهی منتهی گردد»[۱].

از این کلام صدرالمتألّهین چنین برمی‌آید که:

اوّلا نظام آفرینش و موجودات آن از هماهنگی و سازگاری کامل برخوردار است؛

ثانیاً همهٔ موجودات با آهنگ و نواختی واحد ـ که در عشق نمود می‌یابد ـ در حرکتند و همهٔ آن‌ها به سوی جمال و شرف و کمال پیش می‌روند؛

ثالثاً در حرکت به سوی کمال از ولایت محمّدیه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فیض برمی‌گیرند و به مدد آن نشاط و دوام می‌یابند؛

رابعاً رحمت‌ها و الطاف الهی به مثابهٔ صورت‌هایی هستند که دائماً و مستمرّاً روی موضوع حرکت ـ که همان ولایت محمّدیّه است ـ سیر می‌کنند.

به نظر می‌رسد که حدیث قدسی «**لَو لاكَ لَما خَلقتُ الْأفلاكَ**»[۲] نیز بیانگر همین موضوع باشد؛ یعنی آن‌که هدف از خلقت تحقّق بخشیدن به کمال است که در جریان خود از طریق ولایت محمّدیّه فیض و بهره می‌گیرد و این ولایت همچنان و همیشه استمرار و دوام دارد و پس از رسول اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در اوصیای دوازده‌گانه اوعلیهم‌السلام تجلّی می‌یابد و وجود مقدّس حجة بن الحسن

---

۱. تفسیرالقرآن الکریم، صدرالمتألّهین شیرازی، ج۴، ص۴۲۰ .

۲. این حدیث (اگر به خاطر تو نبود افلاک را نمی‌آفریدم) را ابوالحسن بکری استاد شهید ثانی در کتاب «الانوار» از امام علی‌علیه‌السلام روایت کرده و در مستدرکات سفینه البحار تألیف نمازی (ج۳، ص۱۶۶) نیز آمده است. مازندرانی نیز در شرح اصول کافی (ج۹، ص۶۱) باب المصافحة، کتاب الإیمان و الکفر این حدیث را نقل کرده است.

المهدی﷣ نمایانگر موضوع حرکت آفرینش و سیر تحوّل تاریخ بشری در دوران کنونی و زمان حاضر است که رحمت خداوند از طریق آن امام بر نظام خلقت و جامعهٔ بشری فرومی‌ریزد و همگان را برخوردار می‌سازد و حدیث شریف: «**لَو لا الحُجّةُ لَسَاخَتِ الأَرضُ**» از همین حقیقت خبر می‌دهد؛ حقیقتی که در مراحل آیندهٔ تاریخ تحقّق خواهد یافت و به فعلیّت خواهد رسید.

نتیجه‌گیری

۱. حرکت پیشروندهٔ جامعهٔ بشری به سوی کمال پدیده‌ای فطری است؛

۲. سنّت‌ها و قوانین تغییرناپذیر الهی همچون پیروزی حقّ بر باطل و غلبهٔ خیر بر شر بر جریان حرکت جامعهٔ بشری حاکمیّت دارد و همراه آن انسان در انتخاب راه خویش از آزادی برخوردار است و این آزادی در انتخاب با سنّت‌های قطعی الهی تعارض ندارد؛

۳. در جریان حرکت پیشرونده به سوی کمال چه بسا انحطاط‌ها، انحراف‌ها و سقوط تمدّن‌ها روی می‌دهد که تاریخ گواه و گویای آن‌هاست؛ چنان‌که جوامع بسیاری در برهه‌ای از زمان به سوی کمال پیش رفته؛ امّا هرگاه با موانع و عواملی بازدارنده برخورد کرده، جهت حرکت خود را تغییر داده‌اند؛ برای مثال حکومت مشروطه در ایران برای دستیابی به اهداف والای عدالت و آزادی برپا شد؛ امّا با قدرت‌های بازدارنده‌ای روبه‌رو گردید که آن را از مسیر بازگرداندند وجهت حرکت آن را تغییر دادند و به گفته مجتهد اصلاح‌طلب معروف، شیخ فضل‌الله نوری «کشمش ریختیم که سرکه شود؛ امّا شراب شد»!

به رغم همهٔ اینها انحطاط‌ها و انحراف‌ها همهٔ حرکت‌های مارپیچی است

که گاه‌به‌گاه به شکل محدود و جزئی رخ می‌نماید و بر حرکت مستقیم تاریخ تأثیر قاطع و پایدار نمی‌گذارد؛ زیرا این حرکت مستقیم، طبیعی و ذاتی و تابع سنّت و قانون الهی است و براساس اراده‌ای فوق طبیعی و فراتر از عالم امکان به راه خود ادامه می‌دهد و همهٔ موانع و عوامل بازدارنده را پشت سر می‌گذارد و کسانی که حرکت پیچنده و مارپیچی و مرحله‌ای تاریخ را به حرکت دورانی تفسیر می‌کنند، از دقّت لازم در تعبیر و تفسیر بی‌بهره‌اند و عمق و گسترهٔ این موضوع را درک نمی‌کنند.

جامعهٔ بشری از اوایل تاریخ و به زبان دیگر از روزی که راه خود را از راه پیامبران الهی جدا ساخت و افکار نارسای خود را بر تعالیم والا و رهبری پیشوایان الهی ترجیح داد، دستخوش ظلم و ستمی گردید که صاحبان زر و زور بر آن تحمیل کردند. این ستم‌ها، به‌ویژه به دنبال پیشرفت‌های علمی و فنّی و انواع اختراعات و اکتشافات و دستیابی به ابزار و روش‌های نوین بالا گرفت و همراه آن انسان هر چه بیشتر از ولایت الهی دور گردید.

امّا به‌رغم همهٔ اینها روند تکامل فکری همچنان ادامه یافت و جامعهٔ بشری اندک‌اندک به راه کژی که پیموده و خطاهایی که مرتکب شده بود، پی برد و به جست‌وجوی راه راست و شیوهٔ درست زندگی پرداخت و دریافت که افزایش آگاهی و شناخت او دردهایش را دو چندان کرده است و هم‌اینک هر چه بیشتر از تنگناها و فاجعه‌هایی که از هر سو ما را در میان گرفته، آگاه شویم، بر سنگینی دردها و رنج‌هایی که به آن گرفتار شده‌ایم، افزوده می‌شود و کار به جایی رسیده است که بشریّت را در آستانهٔ انقلابی جهانی قرار داده است. رنه گنون[1] با اشاره به بحران‌ها و نابسامانی‌های دنیای کنونی آن‌ها را نشانه‌های پایان گرفتن دوران حاضر و آغاز عصری جدید در زندگی انسان

1. Rene Guenon .

شمرده، می‌نویسد:[1]

«بنابراین اگر گفته می‌شود که دنیای متجدد دستخوش بحران می‌باشد، منظور این است که این جهان به نقطهٔ بحرانی رسیده یا به دیگر سخن تحولی کم و بیش ژرف و قریب‌الوقوع در پیش می‌باشد؛ تغییر جهتی ناگزیر باید پس از مدتی اندک به وقوع پیوندد؛ حال از روی اجبار باشد یا دلخواه، این تغییر و تحوّل کم و بیش ناگهانی خواهد بود و فاجعه و طوفان سهمگین همراه خواهد داشت ... وانگهی گویی به خاتمهٔ امر نزدیک شده‌ایم و همین نکته امروز بیش از هر وقت دیگر خصلت غیرعادی و نابسامان وضع موجود را ـ که از چند قرن پیش به این طرف به وجود آمده ولی عواقب و نتایج آن هرگز به اندازه عصر حاضر مشهود و محسوس نبوده ـ محسوس‌تر می‌سازد».

نظام ظالمانهٔ دنیای کنونی چنان پیچیده و گره‌خورده شده که حتّی دستاوردهای علمی و فنّی و اختراعات و اکتشافات شگرفی که چهرهٔ درخشان روزگار ماست، به ویرانگری‌ها و کشتارها و ستمگری‌هایی انجامیده که هرگز در گمان گذشتگان و پیشینیان نیز نمی‌گنجید. گِنون در همین زمینه می‌افزاید:

«با قبول این‌که رشد و تکامل مادّی دارای مزایایی، البتّه بسیار نسبی هم می‌باشد، وقتی نتایجی نظیر آن‌چه یادآور شدیم، در نظر باشد، می‌توان از خود پرسید آیا معایب این تکامل مادّی از مزایایش بیشتر نشده؟ ما حتی در پیرامون هر آن‌چه فقط در راه رشد و تکامل فدا گشته و ارزش آن به نحوی فزون از قیاس بیش از خود این تکامل بوده، سخن به زبان نمی‌رانیم؛ از معرفت‌های عالیه‌ای که به دست فراموشی سپرده شده، مثال نمی‌زنیم؛ از ادراک قدسی‌ای که بنیانش منهدم گشته؛ از معنویتی که به تاراج فنا رفته،

---

۱. بحران دنیای متجدد، رنه گنون، ص۱۴۲

صحبتی به میان نمی‌آوریم؛ فقط تمدّن متجدد را به‌ذاته در نظر می‌گیریم و می‌گوییم اگر مزایا و معایب و سودها و زیان‌هایی را که زادهٔ این تمدّن است، با هم بسنجیم، این خطر در پیش است که نتیجهٔ این سنجش سخت منفی باشد...؛ بنابراین حقّ داریم فکرکنیم ـ همان طور که اشارت رفت ـ دنیای متجدد اگر نتواند تا هنوز مجالی باقی است، در این راه متوقّف گردد، سرانجام خودبه تخریب خود خواهد پرداخت»[1].

آری تضادّ و هرج و مرج و اختلافات موجود میان عوامل ظلم و ستم از یک‌سو و انسان‌های آگاه و حقیقت‌بین و مخالف ظلم و تجاوز از سوی دیگر ناگزیر جامعهٔ بشری را به هدف نهایی آن نزدیک‌تر خواهد ساخت.

حرکت جامعهٔ به‌سوی غایت نهایی تاریخ

جامعهٔ انسانی در حرکت تکاملی خویش اهداف و غایاتی دارد که جامع همهٔ آن‌ها تأمین سعادت فردی و اجتماعی انسان است و سؤالی بنیادین که در این‌جا مطرح است، این‌که این سعادت فردی و اجتماعی چیست و چگونه است و کدام است؟

برای پاسخ‌گویی به این سؤال بایسته است که مفهوم و مراد از سعادت به اختصار شناخته شود.

واژهٔ سعادت در لغت به معنای خوش‌بختی و در برابر شقاوت به معنای بدبختی است و این دو عنصر، یعنی سعادت و شقاوت، در شمار مسائل بسیار پراهمیّتی است که از دیرباز فکر و اندیشهٔ فلاسفه و متفکّران را به خود معطوف داشته است.

فارابی در تعریف سعادت می‌نویسد: «سعادت خیر مطلق است و هر

---

۱. بحران دنیای متجدد، رنه گنون، ص۱۴۲

چیزی که با آن بتوان به سعادت دست یافت نیز خیر است. امّا نه به خودی خود، بلکه به سبب رسانیدن انسان به سعادت و در برابر این هر چیزی که به هر نحو مانع از دستیابی به سعادت گردد، شرّ مطلق است»[۱].

وی سپس خیر را به خیر ارادی و طبیعی و شرّ را نیز به شرّ ارادی و طبیعی تقسیم می‌کند و می‌افزاید:

«وظیفهٔ سامان‌دهندهٔ مدینه ـ که پادشاه آن است ـ این است که مدینه را به نحوی اداره کند و سازمان دهد که اجزای آن هر یک با دیگری پیوستگی و ارتباط و سازگاری داشته باشد و ترتیبی مقرّر دارد که همگان در دفع و رفع شرور (بدی‌ها) و دستیابی به خیرات و نیکی‌ها همکاری کنند... و خلاصه آن‌که در زدودن هر دو گونه شرّ و حصول هر دو گونه خیر کوشا و جویا باشد»[۲].

نظرات ابن سینا در زمینه سعادت فرد و جامعه نیز همانند فارابی است؛ امّا صدرالمتألّهین شیرازی در این‌باره نظری تازه و نو دارد و بر این عقیده است که «کمال نفس انسانی هنگامی تحقّق می‌یابد که به مرحلهٔ معنویّت و علم برسد و وصول به این مرحله او را در دست یافتن به حقیقت و در نتیجه به سعادت کمک می‌کند و از دید حکمت الهی عامل اساسی کمال یا آن‌چه گاهی عین‌الکمال خوانده می‌شود، معرفت انسان به حقیقت وجود خود و عالم پیرامون خویش است که به معرفت اسماء حُسنیَ می‌انجامد»[۳].

به بیان دیگر، کمال فرد در آن است که جایگاه خود را بشناسد و به وظایف و تکالیفی که بر عهدهٔ او نهاده شده، عمل کند و بر این اساس کمال

---

۱. السیاسة المدنیة، ابونصر الفارابی، ص۲۷ .

۲. همان.

۳. الأسفار الأربعة، صدرالمتألّهین، ج۲، ص۱۴۸ .

یا ارزشی که انسان را از غیر انسان متمایز می‌سازد، همان تکلیف و مسئولیّتی است که بر عهده دارد و به تعبیر قرآن کریم امانتی است که خداوند به او سپرده:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً»[1].

این آیه تصریح و تأکید می‌کند که انسان تنها آفریده‌ای بود که بر دوش‌کشیدن این بار مسئولیّت را پذیرفت و با این پذیرش بر نفس خود ستم کرد و جاهل بود؛ زیرا هرگاه از مسئولیّت انسانی خود غفلت ورزد، در دریای جهالت غرق خواهد شد. چنان‌که می‌بینیم، خداوند متعال در یک آیه هم انسان را به اوج رسانده و او را حامل امانت شمرده و هم او را به حضیض افکنده و ظلوم و جهول (بسیار ستمگر و بسیار نادان) خوانده است.

به عبارت دیگر، در یک کلام هم شاهد گرامی‌داشت انسان به شرط ادای امانتی که به او سپرده شده، هستیم و هم شاهد خوار داشتن او در صورتی که در ایفای این وظیفه کوتاهی ورزد و ناکام ماند.

آری، اگر انسان در رسانیدن امانت به مقصد کامیاب گردد، گرامی و بزرگوار است و اگر در ایفای این تعهّد ناکام ماند و شایستهٔ تحمّل بار امانت و مسئولیّت نباشد، خوار و پست خواهد بود.

حکما و فلاسفه انسان را حیوان ناطق خوانده‌اند و ویژگی نطق و وصف ناطق را وجه تمایز و افتراق میان انسان و دیگر جانداران شمرده‌اند؛ امّا این اصطلاح (نطق یا ناطق) را چنان‌که باید و شاید تفسیر نکرده‌اند. لکن قرآن کریم مخاطبان خود را در تنگناهای مصطلحات دشوار قرار نداده و انسان را امین خلقت خوانده؛ زیرا انسان عاقل و آگاه، امین و مسئول است و سعادت

---

۱. سورهٔ احزاب، آیهٔ۷۲ .

او در گرو حمل و رسانیدن امانت الهی به مقصد و منزلگاه آن است.

بنابراین سعادت انسان در شکوفندگی عقل و ادای مسئولیّت است و قرآن کریم بهره‌گیری از عقل و اندیشه را راه رسیدن به این هدف قرار داده و تکرار عباراتی همچون «**لِقَومٍ یَعقِلُونَ**»[۱] یا «**لِقَومٍ یَتَفَکَّرونَ**»[۲] مؤیّد این نظر است.

بهره‌گیری از عقل و خردورزی عاملی است که آدمی را بر خلقت آگاه و صاحب سیطره می‌سازد و اگر انسان از این جایگاه فراتر و بالاتر رفت، به کمال خویش دست می‌یابد و سخن امام علی علیه السلام که فرمود: «... من راه‌های آسمان را بهتر از راه‌های زمین می‌شناسم»[۳]، بیان همین حقیقت است و این شناخت و آگاهی اساس و پایهٔ قدرت ولایت است.

شگفت‌آور است که برخی اندیشمندان در شرق و غرب جهان، به آزادی و رهایی مطلق و بی‌قید و بند انسان معتقدند و این اعتقادی است که عقل هرگز نمی‌پذیرد و بدان گردن نمی‌نهد؛ بلکه انسان را مسئول و مکلّف می‌شناسد و آزادی واقعی و شایستهٔ او را در تقرّب و نزدیک شدن به آفریننده او می‌داند که جز در پرتو مسئولیّت و تکلیف تحقّق نمی‌یابد.

اگر انسان نشانه‌های راه را بشناسد و به جست‌وجوی فهم و درک وجود برآید، به گونه‌ای دیگر خواهد اندیشید و از هر چیز درسی برای رسیدن به هدفی که به خاطر آن خلق شده، فراخواهد گرفت.

نقل است که مرحوم شیخ جعفر شوشتری، یکی از بزرگ‌ترین علمای عصر خویش، هنگامی که عازم مسجد بود، در راه با منظره‌ای روبه‌رو شد که اعماق روح و ضمیر او را به لرزه درآورد و پس از ادای نماز ـ هنگامی که بر

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ۱۶۴ .

۲. سورهٔ یونس، آیهٔ۲۴ .

۳. نهج‌البلاغه، آخر خطبه ۱۸۹.

منبر وعظ نشست ــ به یکباره چنان به گریه افتاد که قادر به سخن گفتن نبود و چون اندکی آرام گرفت، حاضران از علّت این گریه و اشک جویا شدند؛ شیخ گفت: هنگامی که در راه آمدن به مسجد بودم، چشمم به الاغی افتاد که باری از کاه بر پشت داشت و وقتی به محلّی که کارگران به بنّایی مشغول بودند، رسید، بایستاد و کارگران آن بار را از پشت او برداشتند و بر زمین نهادند. مشاهدهٔ این منظره قلب مرا تکان داد و لرزاند و در دل با خدای خود گفتم: بار الهی، این الاغ باری را که بر پشت داشت، به مقصد و منزل رسانید؛ آیا منِ آدمی هم خواهم توانست بار امانتی را که بر دوش دارم، به مقصد برسانم؟و اگر فردا از من بپرسی که آن الاغ بار خود را به مقصد رسانید، پس چرا تو بار امانتی را که به تو سپرده‌ام، به مقصد نرساندی، چه جوابی برای خدا خواهم داشت؟!

آسمان بار امانت نتوانست کشید   قرعه کار به نام من دیوانه زدند[1]

گزیده کلام آن‌که جامعهٔ انسانی باید بر اساس علم و عدل حرکت کند و این پیام قرآن کریم به مردم است.

فیلسوفانی که سعادت جامعه را در دستیابی به خیر و شقاوت آن را در گرفتار آمدن به شر دانسته‌اند، از همین کلام الهی الهام گرفته‌اند؛ زیرا جامعه‌ای که براساس علم و عدل استوار باشد و حقوق یکایک افراد آن محترم شمرده شود، جامعه‌ای سعادتمند و موفّق است.

در پرتو آن‌چه گذشت، می‌توانیم از آیهٔ کریمهٔ پیش‌گفته به این سه حقیقت پی بریم:

۱. سعادت آدمی و کمال حقیقی او در رسیدن به جایگاه شایسته و مقصد نهایی است و انسان از نظر قرآن کریم حامل امانت الهی است و اگر در

---

۱. دیوان حافظ.

رسانیدن این امانت به منزلگاه مقرّر موفّق گردد، به سعادت مطلوب و موعود دست خواهد یافت؛

۲. دو نشانهٔ نمایان امانت‌داری انسان، عقل (علم) و عدل (عمل) است و روشن است که انسان، هستی را از راه عقل و علم می‌شناسد و بر این اساس حرکت می‌کند و از طریق عدل هر چیزی را در جایگاه شایستهٔ آن قرار می‌دهد و هیچ رخنه و اختلالی در نظام فردی و اجتماعی زندگی بشر پدید نمی‌آید؛

۳. انحراف از مسیر خلقت و غایت آن ظلم و جهل است و نادیده انگاشتن حقوق و ارزش‌ها از سوی جامعه و رویگردانی از نظام خلقت دلیل و نشان بدی‌ها، شقاوت و درماندگی است.

بر این اساس مراد از حرکت تکاملی تاریخ تعمیق و توسعه عناصر و عواملی است که به انسان امکان می‌دهد تا به سعادت دست یابد. انسان به اقتضای فطرت خویش به سوی تکامل فردی و اخلاقی پیش می‌رود و هر اندازه که از بند انواع فساد معنوی و اجتماعی رها گردد، به همان اندازه به هدف و غایت حرکت تکاملی، یعنی سعادت و رستگاری، نزدیک می‌شود.

بنابراین آیندهٔ تاریخ آینده‌ای روشن و درخشان است که در آن همهٔ موانعی که در راه سعادت سر بر می‌آورد، نابود می‌گردد و انسان کامل با بهره‌گیری از همهٔ آموزه‌های الهی و با پندگیری از تجارب تاریخی و فرهنگی به سعادت فردی و اجتماعی دست می‌یابد و این همان بشارتی است که اسلام از آن به نهضت جهانی و تاریخی امام مهدی موعود علیه السلام تعبیر کرده است.

مدینهٔ فاضله از نظر فارابی

زندگی همراه خوشبختی جز در جامعه‌ای که لوازم و مقدّمات پرورش و رشد انسان و هدایت وی به سوی سعادت در آن فراهم باشد، ناممکن و دست کم بسیار دشوار است.

و اندک کسانی توانسته‌اند در فضای فاسد و گناه‌آلود راه سعادت را بپیمایند بی‌آن‌که ارادهٔ آنان در این مسیر متزلزل گردد.

از این رو حکیمان و فیلسوفانی که به مسألهٔ سعادت بشر اهتمام ورزیده‌اند، به ترسیم چهرهٔ مدینهٔ فاضله یا جامعهٔ شایسته پرداخته‌اند؛ جامعه‌ای مناسب و معتدل که در بستر آن مواهب و استعدادهای یکایک افراد شکوفا گردد و بالندگی یابد و حکیم ابونصر فارابی پیشگام این حکیمان است.

از نظر فارابی مردمان از جهت استعداد و شایستگی با هم متفاوتند و فطرت‌های مختلف دارند. برخی از آنان استعداد کم‌تری برای شناخت معقولات دارند و برخی دیگر آمادگی بیشتری دارند و همین اختلاف و تفاوت در قدرت ادراک است که به پیدایش صنایع و حرفه‌های گوناگون و ظهور طبقات مختلف می‌انجامد.

برخی فطرت‌ها از آموزش محروم می‌مانند و رشد نمی‌یابند و برخی دیگر بر اثر تعلیم و تربیت به مرحلهٔ کمال می‌رسند و بر این اساس مدینهٔ فاضله و جامعهٔ شایسته باید چنان باشد که همهٔ استعدادها و فطرت‌ها را در راستای مناسب هر کدام بپروراند و آن‌ها را به مرحلهٔ بهره‌دهی برساند. به اعتقاد فارابی اگر افرادی یافت شوند که استعداد کسب فضایل را داشته و بر اثر تکرار و تمرین به آن فضایل دست یابند، بر همهٔ مردم برتری دارند؛ چنان‌که پیشینیان، این گونه مردم را انسان‌های الهی و دارای فرّهٔ ایزدی می‌دانستند.

فارابی همچنین معتقد است که سعادت هنگامی تحقّق می‌یابد که عقول فعّال به مردم فیض برسانند و در این کار نخست از افاضه معارف و معقولات اوّلیّه آغاز کنند تا هر کس بر حسب فطرت و استعداد خویش به کمال برسد. وی تأکید می‌کند که فطرت‌ها یکسان نیست و هر فطرتی قابلیّت درک معقولات را ندارد؛ زیرا مردم در خلقت نخستین، متفاوت آفریده شده‌اند.

«این افاضه که با وساطت عقل مستفاد از عقل فعّال به عقل منفعِل می‌رسد، همان وحی است و از آن‌جا که عقل فعّال، خود از سبب اوّل فایض شده، پس می‌توان گفت که سبب اوّل با وساطت عقل فعّال به این انسان وحی می‌کند و ریاست این انسان ریاست اوّلیّه (عالیه) است و ریاست‌های دیگر انسانی، پس از این ریاست یا ناشی از آن است و این حقیقتی روشن است».[1]

فارابی مدینه‌ها (جامعه‌ها) را بر حسب اهداف و امکانات و شیوۀ تربیت و پرورش افراد به دو گروه تقسیم می‌کند؛

مدینۀ فاضله و مدینۀ غیرفاضله؛ و معتقد است وظیفه و هدف رئیس مدینه یا فرمانروای آن سعادتمند کردن خود و دیگر افراد مدینه است و بر این اساس می‌بایست فرمانروای مدینه سعادتمندترین فرد آن باشد.

رئیس اوّل مدینه به اعتقاد فارابی کسی است که همۀ علوم و معارف را عملاً کسب کرده و در هیچ مورد نیاز به انسانی دیگر ـ که او را ارشاد و هدایت کند ـ نداشته باشد. او خود می‌تواند همۀ حقایق و مبادی سعادت را از راه وحی و الهام و القای مَلَک و افاضه عقل فعال دریابد.

«... و هرگاه انسان به این مرتبه و درجه می‌رسد، به او وحی می‌شود و

---

۱. السیاسة المدنیّة، ابونصر فارابی،ص۹۷ـ۸۰ .

میان او و عقل فعّال واسطه‌ای باقی نمی‌ماند؛ زیرا عقل منفعل در حکم مادّه و موضوع برای عقل مستفاد است و عقل مستفاد در حکم مادّه و موضوع برای عقل فعّال است.»

گفتار چهارم

اشکالات وارد بر حرکت تکاملی تاریخ

اینک به نقل و نقد دو نظریهٔ دیگر ـ که در برابر نظریهٔ اصلی و مشهور حرکت تکاملی تاریخ ارائه شده و نیز پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که در این زمینه مطرح گردیده ـ می‌پردازیم:

۱. نظریّهٔ دَوَرانی بودن حرکت تاریخ

برخی اندیشمندان و فیلسوفان تاریخ همچون آرنولد توین‌بی[1] معتقدند که حرکت تاریخ دَوَرانی و تناوبی است؛

بدین معنی که پیاپی تمدّن‌هایی پدید می‌آیند و تمدّن‌هایی دیگر ناپدید می‌شوند و این دَوَران و روند تناوبی در بستر تاریخ استمرار می‌یابد و حرکت تاریخ از این دایره بیرون نمی‌رود. براساس این نظریّه آدمی هرگز به کمال نهایی دست نمی‌یابد؛ بلکه جریان تاریخ متناوباً به نقطه‌ای از کمال می‌رسد و سپس از آن نقطه باز می‌گردد و مسیری دیگر در پیش می‌گیرد.

توین‌بی ـ که بیشتر مورّخ و تحلیل‌گر است تا فیلسوف ـ کوشیده است برای حوادث تاریخی، به‌ویژه وقایعی که در عصر خود او روی داده، چه

---

۱. آرنولد ژوزف توین‌بی (۱۹۷۵ـ۱۸۸۹)، مورّخ و فیلسوف انگلیسی.

فرهنگی و سیاسی و چه نظامی، قاعده و قانونی جامع و مانع بیابد و عرضه کند.

وی نخست به نقد فلسفهٔ هگل در تاریخ پرداخته و یادآور می‌شود که این فلسفه هرگونه رشد فردی اذهان و عقول مردم را نادیده می‌گیرد و روح و ایمان فرد را به فراموشی می‌سپارد ـ درحالی‌که این دو عنصر از بدیهی‌ترین حقایق عالم وجود هستند ـ و در نهایت از یک موجود مجرّد تعبیر و تفسیری کاملا مادّی ارائه می‌دهد.[1]

در برابر تفسیر «هِگِل» از روح و تکامل تاریخ تفسیر اسکاتولوژیک قرار دارد که برحسب آن روح خارج از حقیقت تاریخ است و در جهانی دیگر غیر از دنیای انسانی باید جُسته شود و اساساً سعادت بشر را در جدا شمردن روح از این دنیا و وجود آن در عالم واپسین می‌داند و این تفسیر نیز مورد انتقاد توین‌بی قرار گرفته است.

توین‌بی از یک سو با عقیده و فلسفه هگل در تاریخ روبه‌رو بود که هیچ پایه و مایه‌ای نداشت و از سوی دیگر می‌دید و می‌دانست که تکامل تاریخ ـ بدون آن‌که مبتنی بر قاعده و نظمی باشد ـ پذیرفتنی نیست و نمی‌توان حوادث و وقایع تاریخی را صرفاً زاییده اتّفاق و تصادف دانست؛ از این رو کوشید راه حل دیگری برای این مسأله بیابد و چنین بود که نظریه حرکت دَوَرانی یا مسیر مارپیچی تاریخ را ارائه کرد تا از این رهگذر هم قاعده‌مند بودن تاریخ را به اثبات رساند و هم از اشکالات و انتقادات وارد بر نظریّات دیگر در فلسفه تاریخ برکنار بماند.

---

۱. ر.ک. فلسفه تاریخ، احمد محمود صبحی، ص۲۶۴.

بررسی و نقد نظریّهٔ دورانی بودن حرکت تاریخ

این نظریّه با اشکالی سخت روبه‌روست و آن این‌که نگرش به تاریخ ضرورتاً باید فراگیر و گسترده باشد و خطّ ممتد زمان و حوادث آن در فلسفهٔ تاریخ و قوانین و نظامات مرتبط با آن در نظر گرفته شود؛ درحالی‌که نگاه توین‌بی به تاریخ از پایین بوده و تنها از روزنه‌ای کوچک به تاریخ نگریسته. او به یکایک حوادثی که در عصر خودش روی داده، تکیه کرده و برخی را در حال اعتلا و صعود و برخی دیگر را در حال انحطاط و سقوط مشاهده کرده؛ درحالی‌که اگر حوادث را از فراز آن‌ها می‌نگریست و خطّ ممتدّ آن‌ها را مشاهده می‌کرد و برهه‌های تاریخ را جدا از هم نمی‌دید، به نتیجه‌ای دیگر دست می‌یافت.

توضیح آن‌که بررسی و مطالعه تاریخ به دو نحو میسّر است:

الف. بررسی برهه‌هایی از تاریخ به صورت پدیده‌های مستقل از یکدیگر و بدون درنظر گرفتن روابط میان آن‌ها؛

ب. بررسی تاریخ به عنوان یک کلّ واحد و زنجیره‌ای به هم پیوسته از حلقه‌های متعدّد و مرتبط و تحت حاکمیّت نظامی واحد.

اگر مراحل مختلف زندگی انسان و ظهور و سقوط تمدّن‌ها را به صورت مجموعه‌ای واحد بنگریم و هریک از آن‌ها را جدا و مستقل از یکدیگر ندانیم، در آن صورت حرکت دَوَرانی تاریخ مفهوم و معنایی نخواهد داشت؛ زیرا نگاه به مقاطع خاصّی از تاریخ و نادیده گرفتن خطّ مستقیم و مستمرّ آن و چشم پوشیدن از مراحل دیگر به سبب عدم توجه کافی به مطالعهٔ تاریخ و اصول آن ادّعایی است که از دید فلسفهٔ تاریخ هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد.

۲. نظریّهٔ ارتجاعی بودن حرکت تاریخ

پسگرد یا پَسروی اجتماعی ـ که منادی آن در غرب فیلسوف انگلیسی، ایوینگ بود ـ بدین مفهوم است که هرچه بیشتر بر عمر جامعهٔ انسانی می‌افزاید، احتمال دستیابی آن به سعادت کمتر می‌گردد و سیر جوامع سیری ارتجاعی و قهقرایی است.

در آثار و نوشته‌های جامعه‌شناسان و تاریخ نگارانی که منکر و مخالف حرکت تکاملی تاریخ هستند، مجموعه‌ای از اشکالات و ایرادهایی به چشم می‌خورد که به یکی از دو عامل زیر باز می‌گردد: [1]

۱. آن‌که مفهوم تکامل اجتماعی بدان معناست که جوامع بشری در طول تاریخ به دنبال هدف مشترک و معیّنی بوده‌اند؛ درحالی‌که نه این جوامع همگون و همانندند و نه هدف مشترک داشته و دارند و نه هدف کلّی کارساز است؛ زیرا جست‌وجوی سعادت به صورت کلّی مشکل را حل نمی‌کند و سعادت و عدالت مفاهیمی متعدّد و گاه مبهم دارند و هر جامعه‌ای آن را به مفهومی متناسب با خود می‌نگرد؛ بنابراین نمی‌توان جوامع گوناگون را یکسان و بر اساس مفاهیم عدالت و سعادت ارزیابی نمود و نسبت به اعتلا یا انحطاط اخلاقی آن‌ها بر اساس معیار واحد داوری کرد.

۲. معنای تکامل اجتماعی شناخت جامعه از همهٔ جهات و جوانب است و تا چنین شناختی حاصل نشود، نمی‌توان به تکامل دست یافت.

بنابراین وقتی مُنکران تکامل اجتماعی توجّه خود را منحصراً به وضعیت موجود جوامع برای تبیین تکامل اجتماعی معطوف می‌دارند و می‌گویند که نگرش کلّی به جوامع و برآورد و سنجش میزان تکامل آن‌ها نیاز به معیار

---

۱. زمینه جامعه‌شناسی، اگ برن و نیم کوف، اقتباس ا.ح. آریان پور، ص۳۷.

مشترکی دارد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اساساً چنین معیار واحد و مشترکی وجود دارد یا خیر؟

برای مثال زندگی بشر امروز از زندگی گذشتگان و پیشینیان پرمایه‌تر است؛ ولی آیا می‌توان این پرمایگی را دلیل بر تکامل آن دانست؟ و آیا مسألهٔ سرعت نقل و انتقال از یک سوی زمین تا سوی دیگر نشانهٔ تکامل است؟ و اصولاً آیا سرعت به‌خودی‌خود گواه و گویای تکامل است؟ و آیا جوامع صنعتی تکامل‌یافته‌تر از دیگر جوامع هستند؟ بسیاری از صاحب‌نظران مشرق‌زمین تفوّق مادّی و صنعتی غرب را نشانهٔ کمال نمی‌دانند و برخی گروه‌ها مانند هواخواهان اقتصاد بی‌بند و بار، بسط قدرت و مسئولیت حکومت‌های جدید را انحطاط جامعه می‌انگارند.

خلاصهٔ کلام آن‌که منکران تکامل اجتماعی تحوّلات آشکار جوامع را کمال و تکامل نمی‌شمارند. بدیهی است که انسان در زمینه‌های متعدّدی همچون صنعت و کشاورزی و پزشکی و دیگر بخش‌های زندگی مادی به پیشرفت‌های چشمگیری دست یافته ولی مراد از حرکت تکاملی تاریخ پیشرفت همه‌جانبه در زندگی مدنی و تمدّنی بشر است.

درست است که نارسایی‌های سخت همچون خلأ معنویّت در روابط و مناسبات موجود جهانی را نمی‌توان نادیده گرفت امّا متقابلا نباید و نمی‌توان اینگونه نقایص و نارسایی‌ها را به حرکت قهقرایی و ارتجاعی تعبیر کرد؛ زیرا با یک نگاه کلان به تاریخ و تحوّلات جوامع انسانی به‌روشنی درمی‌یابیم که روند زندگی مدنی بشر روندی تکاملی است و کاستی‌ها و نارسایی‌های موجود و مشهود سرانجام با به‌کارگیری آموزه‌ها و تعالیم آسمانی دین کامل و به‌دست انسان کامل مرتفع خواهد شد.

اشکالات و سؤالات (پیرامون حرکت تکاملی تاریخ)

اشکال نخست

حرکت تکاملی تاریخ با موانع سخت و عوامل بازدارندهٔ بسیار روبه‌روست و انحطاط‌های اجتماعی و مدنی بشر در مقاطع و برهه‌هایی از تاریخ نمایانگر تأثیر منفی و عظیم این موانع در روند حرکت است. برخی آموزه‌های دینی همچون حدیث نبوی «**يَمْلأُ الْأَرْضَ عَدْلاً وَقِسْطاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَظُلْماً**» بیانگر شیوع و شمول ظلم و فساد در آخرالزّمان است و این آشکارا با حرکت تکاملی جامعه منافات دارد.

پاسخ

واقعیّت این است که فراگیر شدن ظلم و جور در مقطعی از تاریخ انگیزهٔ قیام ضدّ آن و مقابله با آن است و این تحوّل کیفی در آگاهی و بیداری عمومی سرآغاز حرکت به سوی کمال است؛ بدین معنی که رواج و شیوع ظلم در جامعه نخست به بیداری جامعه و سپس به حرکت آن در جهت اصلاح و عدالت می‌انجامد و به زبان دیگر تباهی و انحطاط، جامعه را از حرکت پیوسته و دایمی به سوی کمال بازنمی‌دارد و چه بسا که باعث تأمّل و تعقّل افراد و شکل‌گیری بیداری و خیزش انقلابی می‌گردد که پایگاه‌های ستم را درهم می‌کوبد و زندگی نوینی را بر پایهٔ عدالت بنیان می‌گذارد .

اهمیّت این سؤال انکارآمیز، مستلزم توضیحات بیشتری است که در پرتو آن بتوان به پرسش‌های دیگری ـ که در این زمینه مطرح می‌شود ـ نیز پاسخ داد.

پل تیلیش، اندیشمند معاصر، دربارهٔ آیندهٔ ادیان و فلسفه تاریخ آرای بسیاری ارائه کرده که موضوع «بلوغ» از آن جمله است؛ وی دربارهٔ مفهوم

بلوغ می‌گوید: نمونه بلوغ در طبیعت، رشد هسته و بذر در دل خاک، و شکفتن آن و برآمدن ساقه و تنه و شاخه و برگ و سرانجام شکوفه دادن و پیدایش میوه‌هاست و بلوغ در انسان به مفهوم آن است که نوزاد به مرحله کودکی و کودک به مرحله نوجوانی و ... برسد؛ امّا در انسان بلوغی از نوع دیگر نیز وجود دارد و آن «بلوغ فرهنگی» است.

برحسب تعبیر تیلیش، بلوغ فرهنگی آن است که انسان فطرت خود را در همهٔ مناسبات فردی و اجتماعی به‌درستی بشناسد و به سرنوشت و سرانجام خود و همهٔ بشریّت توجه کند.

به اعتقاد تیلیش بلوغ فرهنگی از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و همواره در راستای تکامل پیش می‌رود و بر این اساس امید و انتظار دارد که آینده از گذشته بهتر باشد؛ زیرا اخلاق گذشته حالت بدوی داشته؛ ولی در آینده حالت فرهنگی و تمدّنی خواهد داشت.[۱]

تیلیش تکامل اخلاق را مسأله‌ای اساسی در تاریخ می‌داند و می‌افزاید: معنای تکامل آن نیست که یک فرد را با فرد دیگر مقایسه کنیم؛ بلکه مفهوم واقعی تکامل این است که، برای مثال بگوییم هنر امروز گسترده‌تر و پیشرفته‌تر از هنر دیروز است و وقتی از بلوغ هنری سخن می‌گوییم، مراد ظهور نقاط عطف در خلاقیّت و نوآوری هنری است و مقصود این نیست که هنرمند امروزی از هنرمند قرون گذشته برتر و بالاتر است.

این حکم در حوزهٔ معرفت و شناخت نیز صادق است؛ بدین معنی که فیلسوفانی چون ارسطو از لحاظ علم و تجربه بسیار پیشرفته بودند و در مسائل معنوی و الهام و پیچیدگی‌های عالم غیب نظرات عمیق و پرمایه‌ای داشتند و نمی‌توان گفت که فیلسوف امروزی مقامی بالاتر و والاتر از ارسطو

---

۱. آینده ادیان، پل تیلیش، ص۱۱۶.

دارد؛ امّا می‌توانیم بگوییم که مجموع معارف فلسفی و عرفانی بشر در عصر حاضر بسیار عمیق‌تر و غنی‌تر از معارف فلسفی و عرفانی پیشینیان است.

تیلیش به بحث و بررسی عدالت در گذشته نیز می‌پردازد و می‌گوید: شاید پیشرفت و تکامل چشمگیری در زمینه‌های انسانیّت و عدالت به دست نیامده باشد؛ امّا عوامل فنّی از دید کمّی تحوّل بسیار یافته است؛ چنان‌که در آتن و روم و ایران باستان گونه‌ها و نمودهایی از عدالت وجود داشته امّا دموکراسی معاصر نمونه و چهره دیگری از عدالت را به نمایش گذاشته است.

در مورد ادیان نیز اعتقاد تیلیش بر این است که هر دین بعدی نسبت به دین قبل خود مزایایی دارد و حتی در مورد انجیل نیز معتقد است هر انجیلی که پس از انجیل دیگر نوشته شده، کمال بیشتری دارد.

وی از وجود استثنائات نیز سخن می‌گوید و می‌افزاید که مفهوم استثنا در تکامل تاریخی همان لحظه‌های سرنوشت‌ساز است و به اعتقاد وی بلوغ و لحظه سرنوشت‌ساز دو حقیقت‌اند که از طریق آن‌ها می‌توانیم تاریخ را بهتر بفهمیم و درک کنیم؛ یعنی این‌که اگر بخواهیم تاریخ را ـ چنان‌که باید ـ بشناسیم، لازم است که هر دو عنصر بلوغ و لحظه سرنوشت‌ساز را در نظر داشته باشیم و به حساب آوریم و نباید توجّه ما تنها معطوف به خطّ واحد و مستمرّی در تحوّل و تکامل باشد و در جست‌وجوی آن باشیم که این خطّ در کجا به پیش رفته و در کجا واپس گراییده است.

تیلیش تأکید می‌کند که امید انسان به بلوغ جامعه خود و لحظه‌های سرنوشت‌ساز آن امری فطری و ذاتی است.

وی در این زمینه به ماجرایی که برای خود او پیش آمده، استشهاد می‌کند و می‌نویسد: روزی برای ایراد سخنرانی به یکی از دانشگاه‌های امریکا دعوت

شدم که در آن جمع کثیری از استادان و دانشجویان حضور داشتند. موضوع سخنرانی مشکلات آینده و مخاطراتی بود که حرکت تاریخ را تهدید می‌کند. دانشجویان حاضر در جلسه در برابر سخنان من برآشفتند و چنین اعتراض داشتند که چرا امید و اعتماد ما به آینده را متزلزل می‌کنید؟ به آنان پاسخ دادم که در این سخنرانی دربارهٔ دین و کلیسا و انجیل سخن گفتم و به اشکالاتی که بر مسیحیّت وارد است، اشاره کردم و شما هیچ اعتراضی نکردید؛ امّا همین که از آینده و عواملی که کمال بشریّت را تهدید می‌کند، سخن گفتم، همه فریاد اعتراض برآوردید! دانشجویان معترض در پاسخ گفتند: شما آیندهٔ ما را ـ که سیر به سوی کمال است ـ تیره و تار نشان دادید؛ درحالی‌که همهٔ امید و آرزوهای ما به آینده است!

«تیلیش» از این واکنش چنین نتیجه می‌گیرد که حرکت به سوی کمال و امید به آن حقیقتی نهفته در فطرت و نهاد انسان است و آدمی هیچ گفتار و کرداری را تحمّل نمی‌کند که این امر فطری را مخدوش سازد؛ این امید فطری سرانجام بر همهٔ موانع، در سرتاسر کرهٔ زمین غلبه خواهد کرد و امنیّت و عدالت و حقیقت ـ که سرشت انسانی خواهان آن‌هاست ـ بر زندگی بشر پرتو خواهد افکند.

در این‌جا و براساس آن‌چه گفته شد، این سؤال پیش می‌آید که اگر جامعهٔ بشری به سوی تحوّل و تکامل پیش می‌رود، پس چگونه می‌توان انحطاط‌ها و انحراف‌هایی که انسان‌ها و تمدّن‌ها دچار آن شده‌اند را تفسیر و توجیه کرد؟

اندیشمندانی همچون تیلیش معتقدند که این انحراف‌ها استثنائاتی در تاریخ است و حرکت‌های استثنایی هرگز به سقوط و انحطاط بشریّت نمی‌انجامد.

در این‌که جامعهٔ بشری به سوی کمال پیش می‌رود، تردیدی نیست؛ همچنان‌که این تکامل را در طبیعت و در گیاهان و جانوران نیز می‌بینیم؛ امّا ضرورت دارد که معنای این کمال را بفهمیم و بدانیم.

در این‌جا باید به دو نکته توجّه کنیم که متضمّن پاسخ روشنی به سؤال مطرح شده نیز هست:

نکته نخست آن‌که برخی کمال را به مفهوم آن می‌دانند که امروز از دیروز بهتر است و فردا از امروز بهتر خواهد بود و این براساس دیدگاهی علمی و فکری است که افزایش اطّلاعات و آگاهی‌های انسان از جزئیّات جهان پیرامون او حکایت از آن دارد؛ امّا غرض اصلی این است که شناخت آدمی از کلّ جهان رو به افزایش است و این واقعیّت نه تنها در زمینهٔ صنعت و فنّاوری و سلطهٔ بر طبیعت، بلکه حتّی در زمینهٔ مسائل ماوراء طبیعت و اخلاق و فضایل انسانی نیز صادق است و درک عامّهٔ مردم از حقایق هستی گسترده‌تر شده و همچنان رو به گسترش بیشتر دارد و این حقیقت ــ که به وضوح در نوشته‌ها و آراء و نظریّات صاحب‌نظران در عصر حاضر مشهود است ــ مسائل عقلی و اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد.

انسان امروز از فهم بیشتر و عمیق‌تر در زمینهٔ مسائل عقلی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و اقتصادی برخوردار است و بر این اساس هر نظریه‌ای که جامع‌نگرتر و فراگیرتر باشد و نگاه کامل‌تری از جهان ارائه دهد، از دیگر آراء و نظریّات پیش‌تر خواهد افتاد و متقابلا نظریه‌های کوتاه‌بین و یکسونگر به فراموشی سپرده خواهد شد.

آن چه بر آن تأکید داریم، این واقعیّت انکارناپذیر است که شناخت حقیقت جهان هستی در حال گسترش و پیشرفت است.

برای مثال در مقولهٔ حرکت، حکما و فلاسفه از عصر یونان باستان تاکنون

نظرات و آراء مختلفی ارائه کرده‌اند و حرکت را به مفهوم «بالفعل شدن آن‌چه بالقوّه است»، دانسته‌اند.

امّا در نظرات فلاسفه و فیزیک‌دانان متأخّر و معاصر معانی متفاوتی برای «حرکت» می‌بینیم که خود نمایانگر تحوّل و تکامل بسیار گسترده‌ای در اندیشهٔ بشر است و این تحوّل منحصر به شناخت ابعاد عالم مادّی نیست؛ بلکه در همهٔ ابعاد و زمینه‌های دیگر نیز به چشم می‌خورد و جامعهٔ بشری در همهٔ عرصه‌ها شاهد شتاب گرفتن تحوّل و ترقی است.

دوّمین نکته در این زمینه به رفتار و اخلاق و اعمال انسان مربوط می‌شود و جامعهٔ انسانی در عرصهٔ ایمان به اخلاق پسندیده و تنفّر از پندار و گفتار و کردار نکوهیده و توحّش‌آمیز نه تنها واپس نگراییده بلکه پیشرفت هم داشته است.

در فلورانس با یکی از استادان دانشگاه گفت‌وگویی در همین زمینه داشتم. ایشان از رفتار نسل جدید و روی‌آوردن یا کشانده شدن آن به فساد و بی‌بندوباری و تزلزل بنیان خانوادگی بسیار نگران بود و پیشنهاد می‌کرد که باید پارلمان‌های کشورها قوانین بازدارنده‌ای وضع کنند و برای مرتکبان این گونه انحرافات کیفرهای سخت درنظر گیرند.

او اعتقاد داشت که اگر جوانان از تصویب و اجرای چنین قوانینی بترسند، نتایج ارزشمندی در پی خواهد داشت و در غیر این صورت بشریّت روزبه‌روز با انحطاط و سقوط اخلاقی بیشتر روبه‌رو خواهد شد.

من با تأیید نگرانی‌های این استاد از رواج انحرافات اخلاقی در میان جوانان کشورهای غربی اظهار داشتم که این پیشنهاد راه حلّی اساسی نیست و چارهٔ اصلی و مؤثّر در ترس نسل جوان از خداست و مهم این است که لذّت ارزش‌های معنوی و فعالیّت‌های مثبت را به جوانان بچشانیم و آن‌ها را

از یک سو به سمت لذّت‌های روحی و عقلی سوق دهیم و از سوی دیگر به ترس از خدا هشدار دهیم و به اجتناب از گناه ترغیب کنیم و اگر ارزش و اهمیّت مطالعه و حلّ مشکلات علمی را به یک دانشجو بفهمانیم و لذّت این کار را در روح او بدمیم، در این صورت چنین جوانی هرگز لذّت عقلی و روحی را فدای لذّت جسمانی و شهوانی نخواهد کرد و اگر مسألهٔ ترس از خدا را در برنامه‌های آموزشی بگنجانیم، شاید ۸۰ ٪ مشکل را حل کرده باشیم. البتّه مراد ما از ترس آن گونه ترسی که در برخی ادیان آمده، نیست؛ ترسی که اسلام مطرح می‌سازد، با امید و خوش‌بینی است و البتّه آن درصد باقیماندهٔ مشکل را می‌توان از طریق تصویب قوانین و مقرّرات مناسب حل کرد.

در پایان این گفت‌وگو استاد مزبور نظر مرا پذیرفت و تأیید کرد.

مقصود ما این است که بشر از نظر رفتار و کردار به مرحله‌ای خطیر رسیده و خوشبختانه خود نیز این خطر را احساس و درک کرده و این درک و احساس روزبه‌روز گسترده‌تر و نمایان‌تر می‌شود.

بنابراین پیشرفت انسان در زمینه‌های مختلف علمی و فنّی و گسترش شناخت او از جرم‌ها و مفاسد و مظالم به‌رغم انواع فساد و تباهی و بی‌بندوباری که شاهد آن هستیم، باعث تنفّر و اشمئزاز روزافزون مردم از این گونه مفاسد و تبهکاری‌ها شده است.

ساعات سرنوشت‌ساز

در این‌جا به مسأله‌ای می‌پردازیم که پل تیلیش نیز به آن اشاره کرده است؛ هرچند که او در ضمن بحث از آینده ادیان و بلوغ جامعه و تاریخ موضوع را چنان‌که باید و شاید تفسیر نکرده است.

نقش ساعات یا لحظات سرنوشت‌ساز در تاریخ انکارناپذیر است؛ ولی نباید این پدیده را به مفهوم انحراف و تغییر جهت کلّی خطّ تکامل دانست؛ زیرا این پدیده خود عامل و باعث تسریع حرکت تکاملی است؛ امّا اگر وضعی پیش آید که با حرکت تکاملی تناقض داشته و در جهت خلاف آن باشد، آن‌گاه چه؟

واقعیت این است که حوادث تلخ و دردناکی که این‌جا و آن جای جهان رخ می‌دهد، بیانگر واپس‌گرایی است؛ امّا نه به شکلی که حرکت تکاملی را وارونه سازد؛ زیرا معنای تکامل ـ چنان‌که پیشتر هم گفته شد ـ این نیست که هر روزی بهتر از روز پیش باشد؛ بلکه به معنای آن است که رشد و کمال فکری مستمراً رو به افزایش باشد. چه بسا همین جنایاتی که در جهان امروز روی می‌دهد، عامل و باعث تکامل عقل‌ها و اندیشه‌ها گردد و به فرایندی از برخورد و تضارب افکار بینجامد.

به همین ترتیب روزها، ساعت‌ها و لحظه‌های سرنوشت‌ساز انگیزه رشد و پختگی عقل انسان می‌گردد؛ چه در نمونه‌های اوج انسانیّت مانند انبیا و پیروان آن‌ها و چه در مراحل حضیض اخلاقی و عقب‌ماندگی و توحّش.

ظهور شخصیّت‌های بزرگ در تاریخ به نحو قاطع و به یقین تأثیری وسیع و عمیق در آن به‌جا می‌گذارد؛ همچنان‌که ظهور عیسی مسیح علیه السلام و محمّد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، و متقابلاً ظهور شخصیّت‌های جبّار و ستمکار نیز تأثیری معکوس در تاریخ دارد.

بلوغی که تیلیش از آن سخن می‌گوید، به‌جای خود درست است؛ امّا درست‌تر آن است که این بلوغ را بلوغ افکار و ارواح و عقل‌ها بدانیم؛ نه بلوغ و رسیدن به قلّه‌های علوم و دانش‌های مادّی.

اشکال دوم

اگر حرکت به سوی کمال روندی منظّم و پیوسته داشته باشد، این همه تباهی و فساد اجتماعی و انحطاط‌های مختلف ـ که شاهد آن هستیم ـ با روند تکامل مغایرت داشته و با نظر فلاسفه‌ای مانند پوپر هماهنگ خواهد بود ـ که حرکت تاریخ را پیچنده و مارپیچی می‌دانند ـ زیرا مفهوم پیچنده و مارپیچی بودن همین حالات صعود و سقوط یا ترقّی و انحطاط است و این حالت با حرکت تکاملی تاریخ سازگاری ندارد!

پاسخ

به‌رغم اعتقاد برخی دایر بر این‌که حرکت تاریخ با روند تکامل اجتماعی تناقض دارد، باید گفت این گروه از متفکّران وجود دو نوع حرکت را در تاریخ نادیده می‌گیرند:

اوّل: حرکت پیوسته و دایم به سوی کمال؛

دوم: حرکت‌های انحرافی به چپ و راست و پشت سر؛

و اساس تاریخ بر ثبات و دوامِ حرکت به سوی کمال استوار است و حرکت‌های انحرافی چیزی جز حرکت‌های گذرا و مرحله‌ای در تاریخ نیست؛ و به عبارت دیگر کسانی که این اشکال را مطرح می‌کنند، تاریخ را متشکّل از حلقه‌های جدا از هم می‌دانند و به هر حلقه‌ای از آن نگاهی مستقل افکنده‌اند؛ امّا در واقع این گونه حرکت‌ها نمی‌تواند حرکت بلوغ را متوقّف سازد و خطّ و مسیر کمال را تغییر دهد.

اشکال سوم

اگر حرکت به سوی کمال را به این معنی فرض کنیم که امروز از دیروز و فردا از امروز بهتر است و جامعهٔ امروزی برتر از جامعهٔ دیروزی و جامعهٔ

فردا بهتر از جامعهٔ امروزی است، در این صورت ظهور و وجود شخصیّت‌های بزرگ گذشته شامل علمای بی‌مانند و نوابغ و نوآورانی مانند ابن سینا و فقیه بزرگ صاحب جواهر و اصولی شهیر صاحب فصول و نقّاش پرآوازه، پیکاسو را چگونه می‌توانیم تعبیر کنیم؟

پاسخ

در این مورد نیز همان سخنی را می‌گوییم که در پاسخ اشکال اوّل گفتیم؛ یعنی این‌که حرکت تکاملی تاریخ در واقع این است که شناخت انسان از کلّ جهان در حال رشد و توسعه مستمر است و این رشد و گسترش نیز به ابعاد خاصی از علوم منحصر نمی‌شود؛ بدین معنی که باید به تحوّل فکری انسان در رابطه با طبیعت و ماورای آن بنگریم و این تحوّل مستمر و یکسره رو به سوی ترقی و تعالی دارد و ذهنیت انسان از جهت فهم و درک قضایای اجتماعی و سیاسی توسعه و عمق یافته است و بنابر نظریهٔ تکامل، شمول و فراگیری بیشتری دارد و نگرش کلّی به جهان پیرامون انسان از نگرش‌های جزئی جامع‌تر و روشنگرتر است و این درحالی است که نظریه‌های یکسونگر و تک‌بعدی از قبیل نظریه‌های مادّی به بوتهٔ فراموشی سپرده می‌شوند و خلاصه آن‌که وجود تحوّل و پیشرفت در شناخت حقیقت جهان و هستی قابل انکار نیست.

اشکال چهارم

مراد از تکامل چیست؟ آیا مقصود پیشرفت در علوم طبیعی است یا در زمینهٔ آداب و رسوم و فرهنگ یا صفات والای انسانی؟

اگر مقصود علوم طبیعی و مادّی باشد که هیچ شکّی در سیر تکاملی این علوم وجود ندارد؛ همچنین در مسیر تکاملی رسوم و آداب و فرهنگ‌ها نیز

تردیدی نیست؛ امّا اگر مراد فقط تکامل صفات والای اخلاقی و انسانی باشد، در این صورت معلوم است که این صفات روند سقوط و انحطاطی دارد و در زمان حاضر بزرگ‌مردان و نیکان و اندیشمندانی که در گذشته وجود داشته‌اند، حضور و وجود ندارند.

پاسخ

مراد از تکامل، پیشرفت و سیر صعودی در همهٔ جوانب و زمینه‌هاست و چنان‌که پیشتر به این حقیقت اشاره کردیم، اینک نیز تأکید می‌کنیم که:

اوّلاً وجود شخصیّت‌های بزرگ و بی‌مانند ـ که نظایر آن‌ها در زمان حاضر دیده نمی‌شوند ـ مانند پیامبران الهی و اولیا و صالحان باعث مخدوش شدن حرکت کلّی و عمومی به سوی کمال نمی‌شود و خطّ مستقیم حرکت تاریخی با خطوط انحرافی و حرکت‌های گذرا متوقّف و منحرف نمی‌گردد.

ثانیاً کمالات علمی در زمان حاضر گسترش یافته و بر گنجینهٔ فرهنگ بشری افزوده و جامعهٔ انسانی به عنوان کل و مجموعه در راستای کمال نهایی پیش می‌رود.

گفتار پنجم

مادّه‌باوری تاریخی

نگرش مادّه‌باوران (ماتریالیست‌ها) به حرکت تاریخ

به اعتقاد مادّه‌باوران یا مادیّون (ماتریالیست‌ها) محرّک اساسی تاریخ اقتصاد است؛ یعنی همهٔ ابعاد زندگی جامعه به روابط و مناسبات تولیدی و اوضاع اقتصادی باز می‌گردد. براساس این نظریّه ـ که سابقهٔ تاریخی دیرین دارد و کارل مارکس آن را بر پایه‌های نوین و علمی استوار کرده ـ عناصر مؤثّر در حرکت تاریخ عبارتند از:

۱. نیروهای مولّد (ابزار و ادوات تولید و مهارت‌ها)؛

۲. روابط تولیدی (ساختار اقتصادی جامعه)؛

۳. اندیشه‌ها (نظام‌های اقتصادی تبیین کننده معادلات مالی).

تفسیر اقتصادی حرکت تاریخ بر این عقیده مبتنی است که تاریخ ماهیّتی مادّی دارد و تفسیر مادّی تاریخ نیز بر سلسله‌ای از دریافت‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی استوار است؛ از قبیل:

۱. این‌که انسان مرکّب و آمیزه‌ای از مادّه و امور روحی است؛ یعنی افکار و اعتقادات هرچند در مسیر حرکت تاریخ جایگاه خود را دارند امّا هیچ‌گونه

تحوّل کیفی به وجود نمی‌آورند؛

۲. نیازهای مادّی انسان همچون خوراک و پوشاک و مسکن بر نیازهای معنوی او مانند ایمان و ادبیات و هنر تقدّم و اولویّت دارند؛

۳. کار تولیدی انسان بر فکر و ایمان او تقدّم دارد؛

۴. وجود اجتماعی انسان بر وجود فردی او مقدّم است و به عبارت دیگر ابعاد انسانی آدمی حاصل عوامل اجتماعی است؛

۵. نهاد مادّی جامعه در ساخت و بنیاد اقتصادی آن تجلّی می‌یابد؛ یعنی ابزار تولید و روابط اقتصادی افراد جامعه در زمینهٔ توزیع ثروت بر نهاد معنوی جامعه تقدّم و اولویّت دارد.

سیر تاریخی جامعه از دید مادّه‌باوران

مارکسیسم حرکت تاریخ را مشتمل بر چهار مرحلهٔ متمایز می‌داند که هر جامعه‌ای باید قهراً آن‌ها را بپیماید تا آن‌که سرانجام به مرحله کمال تاریخ، یعنی استقرار و برپایی جامعهٔ کمونیستی نایل گردد:

ـ مرحلهٔ نخست ـ که آن را مرحله «پیش از تاریخ»[1] می‌نامند ـ دوران کمونیسم اوّلیّه و بدوی است که ویژگی آن مالکیّت جمعی زمین و کار جمعی و نبود مالکیّت خصوصی است؛

ـ مرحلهٔ دوم یا دورهٔ باستانی با پدید آمدن مالکیّت خصوصی، انباشت ثروت، ظهور طبقات توانگران و تهیدستان و برده‌گیری (از طریق جنگ) و برخورد میان بردگان و برده‌داران همراه است؛

ـ مرحلهٔ فئودالی که در قرون وسطی به اوج خود می‌رسد و طبقه‌ای میانه یا بورژوا پدید می‌آورد. در این دوران کشف قارّهٔ آمریکا، گشایش بازارهای

---

۱. یا «دوره آسیایی».

جدید و پدید آمدن گروه عظیمی از تهیدستان ـ که آمادهٔ هرگونه مزدوری بودند ـ شرایط را برای حرکت جامعه به سوی سرمایه‌داری و ظهور دو طبقهٔ بهره‌کشان (کارفرمایان یا سرمایه‌داران) و بهره‌دهان (استثمارشدگان) فراهم می‌آورد؛

ـ و سرانجام مرحلهٔ کمونیسم پیشرفته و کامل که به دنبال شدّت گرفتن مبارزهٔ طبقاتی و پیروزی طبقهٔ پرولتاریا و حاکمیّت دیکتاتوری آن شکل می‌یابد و بدین‌سان تاریخ بشر از دید مارکسیست‌ها در پیشرفت دیالکتیکی جامعه از کمونیسم بدوی و آغازین به کمونیسم کامل و نهایی خلاصه می‌گردد.

نارسایی‌های نظریّهٔ مادّیگری تاریخی

نظریّهٔ «مادّی‌گری» یا «مادّه‌باوری تاریخی» با نقایص و تناقض‌های بسیاری روبه‌روست و مفاهیم اساسی و پایه‌ای آن هریک دارای نقاط ضعف و خدشه‌پذیر متعدّد و آشکار است و در یک نگاه کلّی و عمومی مفاهیم اصلی و کلیدی این نظریّه را می‌توان به شرح زیر تلخیص کرد:

۱. انسان از آغاز پیدایش خود به کار و تولید پرداخته است؛

۲. تولید، نیاز به ابزار و ادوات کار دارد و انسان برای تولید، به ساخت ابزار آغاز کرد؛

۳. از آن‌جا که ساخت ادوات تولید برای هر فرد به‌تنهایی دشوار بود، انسان به زندگی اجتماعی روی آورد؛

۴. فرآیند تلفیق نیروهای مولّد و ابزار کار و روابط تولیدی شکل‌دهنده ساختار و مناسبات اقتصادی است؛

۵. ساختار اقتصادی اندیشه مستلزم آرمان و ایدئولوژی خاصّ خود است؛

۶. ساختار اقتصادی که زمینهٔ بازتاب ادراکات و گرایش‌ها در عرصهٔ نیروهای ذهنی است، باید به‌عنوان زیرساخت (زیربنای) جامعه شناخته شود و مسائل روحی و روانی و معنوی به‌عنوان روبنای آن تلقّی گردد؛[1]

۷. برخورد و نزاع میان هواداران روابط اقتصادی قدیم و هواخواهان مناسبات جدید اقتصادی توسعه می‌یابد؛

۸. نظام جدید بر نظام قدیم غلبه می‌کند و مرحله‌ای نوین در تاریخ آغاز می‌شود.

از بررسی و تفحّص دقیق در مفاهیم پیش‌گفته می‌توان چنین نتیجه گرفت که نظریّهٔ مادّه‌باوریِ حرکت تاریخ برمبنای دیالکتیکی شکل گرفته و عقیدهٔ دیالکتیکی خود، مبتنی بر این اصل است که تاریخ جزئی از طبیعت است و در حوزهٔ حرکت آن قرار دارد و طبیعت نیز در حال حرکت و پویایی مستمر است؛ به نحوی که هر یک از اجزای آن تحت تأثیر اجزای دیگر قرار دارد و این به سبب ارتباط بسیار مستحکم میان اجزا و تا حدّی پیوستگی برخی از آن‌ها به بعضی دیگر است و حرکتی که در طبیعت به چشم می‌خورد، ناشی از تناقض و تضادّ موجود در بطن طبیعت است؛ بدین معنی که هر چیزی (تِز) ضدّ خود (آنتی‌تز) را در درون خود دارد و می‌پروراند و این برخورد یا جَدَل سرانجام به غلبه آنتی تز بر تِز می‌انجامد و تاریخ نیز از این چهارچوب دیالکتیکی بیرون نیست. از آن‌جا که کار تولیدی پایه و اساس زندگی انسان و لزوماً نیز اجتماعی است و روابط اقتصادی به نوبهٔ خود موجب روابط اجتماعی اعم از فرهنگی، سیاسی یا قانونی است و ادامه این روند با استمرار تکامل وسایل تولید همراه است، تحوّل و تغییر روابط اقتصادی سابق به روابط اقتصادی جدید با نظریه‌های مختلف و متناقض روبه‌رو می‌گردد و

---

۱. زمینه‌های جامعه‌شناسی، اگ برن و نیم کوف، ص۲۸.

این جدال به غلبهٔ نیروهای نوگرا بر نیروهای هواخواه روابط اقتصادی و اجتماعی قدیم می‌انجامد و بدین ترتیب حرکت تاریخ براساس سلسله‌ای از اضداد ادامه می‌یابد و به همین سبب این تفسیر از حرکت تاریخ را تفسیر دیالکتیکی گفته‌اند.

چنان‌که در مفاهیم پیش‌گفته می‌بینیم نظریّهٔ مادّی‌گری تاریخی، علاوه بر اصالت مادّه و تقدّم آن بر روح، بر اصالت جامعه و تقدّم نهادهای مادّی و اقتصادی بر نهادهای معنوی و فرهنگی و روحی آن نیز تأکید می‌ورزد.

بررسی واقع‌بینانه جوامع و تاریخ و انسان جای هیچ شکّی در بطلان این پندارها و دعاوی بی‌مایه باقی نمی‌گذارد؛ زیرا:

اوّلاً تجربهٔ تاریخی و واقعیت‌های عینی تعمیم هریک از این مفاهیم و گزاره‌ها را به همهٔ مراحل و ادوار تاریخ و جوامع برنمی‌تابد؛

ثانیاً عوامل اقتصادی و معنوی بر یکدیگر تأثیر متقابل و دوسویه دارند و تجدیدنظر برخی هواداران مادّی‌گری تاریخی در این عقیده که اقتصاد عامل اساسی و زیربنای جامعه باشد، مؤیّد این نکته است؛

ثالثاً تجربه نشان می‌دهد که گاهی عناصر عقیدتی و ایدئولوژیکی عوامل دیگر را به دنبال خود می‌کشاند؛

رابعاً زندگی معنوی و اخلاقی بشر از اصول و مبادی خود نشأت می‌گیرد و چه بسا که رشدی جدا و متمایز از عناصر و عوامل دیگر داشته باشد؛ پس چگونه می‌توانیم فضایل و ارزش‌های انسانی را ـ که به حکم عقل اهمیّتی بی‌مانند دارد و کمال انسانی شناخته می‌شود ـ معلول عناصر مادّی بشماریم؟ بدون شک کمالات معنوی ـ که سبب رستگاری و سعادت آدمی است ـ از چنان پذیرش و مقبولیتی برخوردار است که بسیاری از افراد بشر با هدف دستیابی به این کمالات از منافع و مصالح فردی خویش چشم می‌پوشند.

اشکالات حرکت تاریخ از دید مادّی‌گری

نظریهٔ مارکسیسم در مورد تاریخ آن است که تاریخ بشری عبارت است از تحوّل و حرکت دیالکتیکی از کمونیسم بدوی به کمونیسم کامل؛ و اساس این نظریّه این است که انسان برای واقعیّت بخشیدن به خویش باید سیری تکاملی را بپیماید و نخستین گام در این مسیر کار است که تحقّق انسان در عالم خارج و اساس همهٔ تحوّلات اجتماعی است.

برمبنای این نظریه تاریخ انسان عبارت است از تغییرات و تحوّلات اقتصادی که در پایان آن جامعه‌ای یکسان شکل خواهد گرفت که در آن امتیازی میان کارفرما و کارگر و نیز میان طبقات و اقشار مختلف بشری وجود نخواهد داشت و ماتریالیسم تاریخی همین است.

فلاسفهٔ الهی در غرب و شرق پاسخ‌های قاطع و کوبنده‌ای در ردّ و نفی نظریه‌های مادّی‌گری تاریخی ارائه کرده‌اند که نقل و بررسی همهٔ آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد؛ امّا می‌توانیم اشکالات و نارسایی‌های تکامل مادّی را در پنج نکته اساسی تلخیص کنیم:

۱. این نظریه، مادّی‌گری و ایده‌آلیسم را با هم جمع می‌کند؛ بدین ترتیب که از یک سو مادّه و کار را اساس و زیربنا می‌داند و از سوی دیگر کمال نهایی و جامعهٔ یکسان و برابر را آرزو می‌کند و این آرزو مبتنی بر اندیشه‌های فلسفی هِگِل، فیلسوف ایدئالیست آلمانی و استاد مارکس است.

برطبق ایده‌آلیسم هگل فکر جهانیِ مطلق، در حالت ظهور و گستردگی در مسیر تاریخ است و هدف آن تشکّل و تبلور جامعهٔ کامل نهایی است.

همهٔ آگاهان به افکار و آرای هِگِل معتقدند که هماهنگی و سازگاری میان آرای او با مادّی‌گری ناممکن است و از این جهت و در این زمینه مارکسیسم دچار تناقض باطنی است و شماری از فلاسفهٔ غربی این اشکال و اشکالاتی

را که در پی می‌آید، بر مارکسیسم وارد کرده‌اند؛[1]

۲. مارکسیسم خواهان آن است که فلسفهٔ خود را با اخلاق توأم سازد و این واقعیت را می‌پذیرد که جامعه بدون اخلاق پایدار نمی‌ماند و روشن است که اخلاق مستلزم پایه و مبنای معنوی است و اگر اقتصاد را زیربنا بدانیم، چگونه می‌توانیم آن را با اخلاق توأم سازیم؟ زیرا اگر اخلاق را همان اوامر و نواهی الهی بدانیم، مارکسیسم مُنکر آن است؛ و اگر آن را همان احکام فطری و وجدانی بشماریم، در این صورت اخلاق نیز زیربنا خواهد بود که مارکسیسم این را نیز نفی می‌کند! پس چگونه می‌توان کمال معنوی را با روند تحوّل و پیشرفت اقتصادی همراه و همساز دانست؛ به‌ویژه اگر اخلاق را امری فرعی و ثانوی تلقّی کرد؟

۳. مارکسیسم حرکت تکاملی را بر اساس جبر تاریخی می‌داند و روشن است که جبر تاریخی به معنای سلب آزادی و اختیار آدمی است؛ درحالی‌که مارکسیسم به آزادی انسان و ضرورت حرکت او در جهت ایجاد تغییرات اجتماعی اعتقاد دارد و اگر موضوع چنین باشد، پس چگونه می‌توان جبر تاریخی را با آزادی و اختیار آدمی توأم و سازگار دانست؟

امّا فلاسفهٔ الهی معتقد به جمع بین آزادی انسان و فعل الهی‌اند و جهان را هوشیار و بینا و نه کور و کر می‌شمارند؛ بدین‌گونه که تحوّل تاریخ را به‌دست انسان می‌دانند و در عین حال نقش سنّت‌های تاریخی را می‌پذیرند و آن را نادیده نمی‌گیرند و به بیان دیگر معتقدند که رفتار و اعمال آدمی تأثیر خاص خود را دارد و جهان بر همین اساس استوار است؛ چنان‌که مولانا جلال الدّین رومی گفته است:

این جهان کوه است و فعل ما ندا   سوی ما آید نداها را صدا

---

۱. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ج۷، ص۳۲۲.

و خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا ما كَسَبَتْ وَلَكُمْ ما كَسَبْتُمْ**»[۱] و نیز «**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ**»[۲] و «**إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ**»[۳].

در قرآن دو قضیّه اساسی مشهود است؛ نخست آن‌که انسان آزاد و مسئول است و دوم آن‌که نظام خلقت بر عدل و حکمت مبتنی است؛

۴. مارکسیسم نمی‌تواند منکر معلول بودن کار و تولید باشد و علّت آن نیز انسان است؛ یعنی شرط نخست برای وجود تاریخی بشر همان وجود انسان است و آن‌که کارگر و کارآفرین و تولیدکننده است، عامل انسانی است و بنابراین چگونه ممکن است کار مقدَّم بر انسان یا وجود فرزند قبل از وجود پدر باشد؟!

این که می‌گویند تولید زیربنا و انسان روبنای جامعه است یا این‌که تولید برابر با انسان است، هیچ پایه منطقی ندارد وجهل محض است؛

۵. مارکسیسم به تکامل معتقد است و این تکامل را در وحدت و یکسانی جامعه می‌داند. فردریک کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه می‌نویسد: تفکّر مارکس مبتنی بر آن است که سرانجام جامعهٔ انسانیِ کامل تحقّق خواهد یافت و اخلاق انسانی جای اختلاف طبقاتی را خواهد گرفت و انسانیّت اصیل حکمفرما خواهد شد.[۴]

خلاصه کلام آن‌که سقوط سرمایه‌داری به دست پرولتاریا بدان معنی

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ۱۳۴.

۲. سورهٔ اعراف، آیهٔ۹۶.

۳. سورهٔ رعد، آیهٔ۱۱.

۴. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ج۷ ، ص۳۲۱ .

نیست که طبقه حاکمه جدیدی به جای طبقه حاکمه قبلی بنشیند[1]؛ بلکه مارکس از این مرحله فراتر می‌رود و خواهان هموار ساختن راه برای پیدایش جامعه‌ای اشتراکی و بدون طبقه است؛ یعنی پرولتاریای جهانی با خیزش انقلابی خود نه تنها خویشتن را نجات می‌دهد، بلکه تمامی بشریّت را رهایی می‌بخشد و به عبارت دیگر پرولتاریا حامل همان رسالت مسیح علیه‌السلام است.

از سخنان مارکس چنین می‌توان دریافت که انسان کامل نمایان‌گر کمال نهایی انسان است و انسان کامل نیز همان انسانیّت متّحد و برابر است. این سخن مستلزم آن است که توقّف تاریخ از حرکت و نیز توقّف جامعهٔ انسانی از پیشرفت را بپذیریم و شکی نیست که توقّف و ایستایی سرانجام به تباهی و فروپاشی می‌انجامد؛ درست همچون آبِ راکد در استخر که هیچ جوی و چشمه‌ای به آن نمی‌ریزد و به‌تدریج متعفّن و آلوده می‌گردد:

عقل تحصیلی مثال جوی‌ها   کان رَوَد در خانه‌ای از کوی‌ها

راه آبش بسته شد، شد بینوا   چون‌که‌راهش‌بسته‌شد شد بینوا[2]

امّا در مکتب خداپرستی هیچ ایستایی و توقّفی برای انسان در پیمودن راه تکامل وجود ندارد.

قرآن کریم با این کلام کوتاه و پرمایه به این تکامل نامحدود اشاره می‌فرماید که: «**وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ**»[3]؛ بدان معنی که حتّی بهشتیان نیز توقّفی در برخورداری از نعمت‌ها و فیوضات الهی ندارند و حرکت به سوی خدا راهی

---

۱. همان که از آن به دیکتاتوری پرولتاریا تعبیر کرده‌اند.

۲. مثنوی مولوی، دفتر اول، ستودن پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عاقل را و نکوهیدن احمق را .

۳. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ۴۵.

بی‌پایان است که هرچه انسان در آن پیشتر رود، از لذّت‌ها و بهجت‌های بیشتر بهره‌مند می‌گردد.

افزون بر اشکالاتی که به اجمال و اختصار گفتیم اشکالات دیگری نیز بر توهّمات و پندارهای مارکسیستی وارد است که در این مختصر نمی‌گنجد.

گفتار ششم

حتمیّت و جبرگرایی

نظرات مختلف دربارهٔ جبرگرایی

سؤالی که پیوسته ذهن و فکر اندیشمندان را به خود معطوف و مشغول داشته، این است که آیا آن‌چه در طول تاریخ در جهان روی داده و می‌دهد، وقایعی برنامه‌ریزی شده و مقرّر و مقدّر از پیش است و نقش انسان در وقوع آن‌ها همچون نقش مهره‌های شطرنج در دست بازی‌کنان آن است یا انسان‌ها خودشان محور تاریخ و پدیدآورندهٔ رویدادها و حوادث تاریخی‌اند؟

حتمیّت، جبر، ضرورت، گزیرناپذیری و دترمینیسم[1] و اصطلاحاتی مترادف با آن‌ها از دیرزمان در شمار بزرگ‌ترین و دشوارترین و پیچیده‌ترین مسائل مطرح شده در فلسفه نظری تاریخ و بلکه از معمّاهای تأمّل فلسفی بوده است.

مفهوم دترمینیسم (حتمیّت) آن است که همهٔ رویدادها و حوادث جهانی و رفتارها و کارکردهای انسانی محکوم قوانین تخلّف‌ناپذیر حاکم بر جهان است.

---

1. Determinism .

حتمیّت انواعی دارد؛ از جمله:

۱. حتمیّت عِلّی یا علمی[1]

مراد از این حتمیّت آن است که هر رویدادی در جهان معلول رویدادی پیش از خود برطبق قوانین کلّی علیّت حاکم بر جهان است و بر این اساس به دنبال هر لحظه‌ای از تاریخ تنها یک آیندهٔ منحصر به فرد پیش می‌آید و شناخت کامل علّیت و علّت‌ها امکان می‌دهد که بتوان آینده را با دقّت پیش‌گویی و پیش‌بینی کرد.

این عقیده را در اوایل قرن نوزدهم میلادی لاپلاس با الهام گرفتن از دستاوردهای فیزیک نیوتونی مطرح کرد؛ هرچند پس از ظهور نظریّهٔ فیزیک کوانتوم (مِقداری) برخی اندیشمندان در صحّت و شمول این نظریّه تردید کرده‌اند.

مؤلّفه‌های حتمیّت علّی/ علمی را چنین برشمرده‌اند:

الف. هر حادثه‌ای علّتی لازم و کافی (تامّ) دارد؛

ب. در هر زمان معیّنی، با توجّه به گذشته، تنها یک آیندهٔ امکان‌پذیر است؛

ج. در پرتو شناخت همهٔ اوضاع و شرایط مقدّم (سابق) و با آگاهی از همهٔ قوانین طبیعت می‌توان در هر لحظه رویداد متعاقب و حرکت بعدی تاریخ را با دقّت پیش‌بینی کرد.

بدین ترتیب حتمیّت عِلّی/ علمی هرگونه اعتقاد به تصادف (وقوع حادثه‌ای بدون علّت) را نفی می‌کند؛ هرچند می‌پذیرد که ناآگاهی انسان از برخی قوانین یا پاره‌ای از شرایط مقدّم باعث می‌شود که بعضی حوادث

1.Scientific /Causal Determinism

غیرمنتظره را تصادفی بداند. این نوع از حتمیّت به حتمیّت علّی یا علمی معروف است؛ زیرا قائل به حاکمیّت مطلق قوانین علیّت بر نظام طبیعت است و برخی معتقدند که حتمیّت هر چه باشد، با آزادی و اختیار انسان تعارض دارد؛ و از این رو یا باید مُنکر حتمیّت شد یا منکر اختیار و اراده انسان؛ و جمع بین این دو میسّر نیست.

۲. حتمیّت دینی یا کلامی[1]

این نظریّه مؤیّد آن است که هرچه در جهان روی می‌دهد، ناشی از قدرت و مشیّت خداوند است و بدین جهت برخی به ناسازگاری میان اختیار و اراده انسان با اراده و علم و قدرت مطلق الهی گراییده‌اند. همچنان‌که برخی دیگر این نوع حتمیّت (جبریّت) را با قوانین حاکم بر جهان متعارض دانسته‌اند و سرانجام گروهی این حتمیّت را متمایز و جدا از جبریّت[2] شمرده‌اند که برحسب آن نیروهایی مانند اجرام آسمانی سرنوشت انسان را دور از اراده و تلاش او تعیین می‌کنند.

۳. حتمیّت تاریخی[3]

این نظریّه بدان معناست که هیچ چیزی در گذشته نمی‌توانسته روی دهد، مگر همان گونه که روی داده است. اساس این نگرش بر آن است که حرکت و سیر تاریخ پدیده‌ای قطعی و قهری و اجتناب‌ناپذیر است. این حتمیّت در واقع یکی از دو نوع حتمیّت پیش‌گفته یعنی حتمیّت علّی یا حتمیّت دینی است؛ بدین شرح که اگر آن را ناشی از حاکمیّت قوانین طبیعی جهانی

1.Theological Determinism

2. Fatalism .

3.Historical Determinism

بدانیم، حتمیّت عِلّی و اگر ناشی از مشیّت و ارادۀ الهی بشماریم، حتمیّت دینی خواهد بود.

در این‌جا این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان حتمیّت تاریخی را با اراده و اختیار انسان در افعال و گزینش‌های خود سازگار دانست؟ و اگر وقوع همۀ رویدادها را حتمی و اجتناب‌ناپذیر بدانیم، در آن صورت چگونه می‌توان انسان‌هایی را که رویدادهای مزبور به‌دست آن‌ها صورت گرفته، مسئول دانست و آنان را برحسب نوع رویداد تحسین یا تقبیح کرد؟

و سؤال دیگر این‌که اگر مشیّت الهی بر سیر تاریخ حاکمیّت دارد، آیا می‌توان به شناخت آن دست یافت و آن را درک کرد؟ و آیا این شناخت جز از طریق وحی الهی دست یافتنی است؟

نسبت دادن «جبر» به نظرات پیش‌گفته تا حدّ بسیاری ناشی از نوعی اختلاط در ذهنیّت فلاسفۀ مغرب‌زمین است که چون نتوانسته‌اند میان دو مفهوم «ضرورت» و «جبر» تمایز نهند، لذا هر رابطه‌ای را که به نحوی با ضرورت ارتباط دارد، در چهارچوب جبر قرار داده‌اند. این حقیقت در مورد جبر علمی بسیار روشن است و همۀ فلاسفۀ اسلامی به وجود رابطه‌ای ضروری و قطعی میان علّت و معلول اعتراف دارند و پیدایش علّت را برابر با پیدایش معلول می‌دانند و می‌گویند: «**ما لَمْ يَجِب الشيء لَمْ يُوجَد**» (تا هنگامی که وجوب امری حاصل نشود، آن امر به وقوع نمی‌پیوندد یا هیچ امری پدید نمی‌آید؛ مگر آن‌که علّت ایجاب آن حاصل آید) و در تاریخ نیز چنین است و قوانینی بر روابط میان حوادث حاکم است که به موجب آن هر رویداد تاریخی پیامدها و آثار معیّنی دارد.

بنابراین لازمۀ پذیرش علّیت عمومی، پذیرش این قاعده است که هر رویدادی ضرورت وجود و قطعیّت و ویژگی و شکل خود را از علّت خود

دریافت می‌کند و اصل علّیت نیز به نوبه خود ناشی از قوانینی کلّی و عامّ است که اساس و پایه هر پژوهش تاریخی را تشکیل می‌دهد.

با این حال قبول این اصل و حاکم شمردن آن بر رویدادهای تاریخی مستلزم اعتقاد به جبر نیست؛ زیرا انسان به‌عنوان موجود متفکّر و مختار ـ که می‌تواند با اندیشه و عمل خود حوادث تاریخی را شکل بخشد ـ بازیگر اصلی صحنه تاریخ و منشأ علّت‌ها و عواملی است که ظهور حوادث آینده را متناسب با اراده خود ضرورت می‌بخشد؛ بنابراین لزومی ندارد که برای گریز از جبرگرایی اصل علّیت را نفی و انکار کنیم؛ آن‌چه مهم است، توجّه به نقش علّت آفرینی انسان در حوادث تاریخی است.

یکی از بزرگان فلسفه در این زمینه می‌گوید: «این‌که فی‌الواقع مراد از چنین تفاسیری در باب سیر و جهت تاریخ تا چه حدّ جبرگرایانه بوده، موضوعی است قابل بحث و تقریباً به حکم ضرورت رخ می‌دهد. این ادّعا محدود به روند کلّی یا رویدادهای مهم‌تر است و به نظر نمی‌آید که بسیاری از نظریه‌پردازان مابعدالطبیعه حتّی تا این حدّ هم ادّعایی داشته باشند»[1].

و حتّی اگر معتقدان به ضرورت تاریخی نتوانسته باشند میان «ضرورت» و «جبر» تفکیک قائل شوند، باز هم تأثیری در نتیجه بحث نمی‌گذارد؛ زیرا اعتقاد به مشخّص بودن حرکت تاریخی یک سخن است و اعتقاد به جبر سخن دیگر.

آن چه ما به آن معتقدیم، این است که ضرورت تکامل تاریخ ناشی از همان ضرورت علّی و رابطه علّیت میان حوادث مختلف تاریخ است که تکامل بشر را به ضرورت و بر اساس حوادث و بحران‌هایی که آدمی در

1.Paul Edward's Encyclopedia of Philosophy ، (Determinism in History ،W.H. Dray)

خلال زندگی با آن‌ها روبه‌رو می‌شود، پیش می‌برد و انسان به اراده و اختیار خویش برای رهایی از این حوادث و بحران‌ها و حرکت به سوی هدف و غایت نهایی می‌کوشد.

نتیجه

از آن‌چه گفتیم و گذشت، چنین برمی‌آید که:

الف ـ حرکت جامعه به سوی کمال است و تاریخ غایت‌مند و هدف‌دار است و این هدف همانا عدالت است به معنای قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته آن.

ب ـ حرکت‌های گه‌گاه قهقرایی و واپس‌گرایی با اساس حرکت تکاملی تاریخ مغایرت ندارد؛ زیرا این گونه حرکت‌ها مقطعی و زودگذر است. هر چند کسانی که گوشه‌ها و اجزایی از تاریخ را می‌نگرند، ممکن است دچار اشتباه و خَلط میان این دو گونه حرکت گردند؛ امّا آنان که تاریخ را به تمامت و کلّی می‌نگرند و بر بالای بام جهان ایستاده‌اند، حرکت تاریخ را ممتد و در جهت تکامل می‌بینند و بازتاب نظام آفرینش را در آیینۀ اسماء جلال و جمال خداوند می‌نگرند.

ـ حدیث شریف نبوی « **يَمْلأُ الْأَرْضَ عَدْلاً وَقِسْطاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَظُلْماً**» بیانگر هر دو گونه حرکت است؛ حرکت مقطعی و قهقرایی یعنی غلبه موقّت ظلم و ستم بر جوامع بشری و توقّف و ایستایی و حتّی واپس‌گرایی و حرکت کلّی و ممتد تاریخ؛ یعنی حرکت‌تکاملی و به عبارت دیگر عدل و امن مقتضای حرکت کلّی تاریخ است، به مفهوم سنّت الهی که فرجام آن پیروزی حقّ بر باطل و عدل بر ظلم و درخشش ارزش‌های انسانی بر جامعۀ جهانی است و پژوهشگر منصف می‌داند که این سیر و حرکت کلّی و

تکاملی بدون وجود رهبریِ حقّ و عدل تحقّق نمی‌یابد. بدیهی است که این نتیجه جنبۀ کلّی دارد و مشخّصات کامل و معرّف رهبر و امام حقیقی و هویّت و تشخّص او تنها از طریق بررسی و استقراء و تحقیق احادیث معتبر و متواتر میسّر است که ما در این‌جا پس از نقل قصیدۀ دِعبل خُزاعی که پیشتر به آن اشاره شد ـ حدیث صحیحی دربارۀ هویّت امام عصر ارواحنا فداه خواهیم آورد.

شایسته است نخست دِعبِل را که هم سرایندۀ قصیده است و هم سخنان امام علیّ‌بن موسی الرضا‌علیه‌السلام را شنیده و روایت کرده است بشناسیم. دِعبل بن علیّ بن رزین خزاعی(۱۴۸-۲۴۶) از شعرای دوستدار اهل بیت‌علیهم‌السلام و در اندوه‌سرایی بر مصائب خاندان وحی و غصب حقوق آنان و آرزوی ظهور و قیام قائم آل محمّد ارواحنا فداه و پیکار در کنار آن امام دادگستر همان‌قدر زبان‌آور است که در هجو هارون و مأمون و معتصم و واثق، خلفای غاصب و قدرتمند عبّاسی. علامه حلّی در کتاب الخلاصه، او را از شیعیان مؤمن و دارای منزلت والا و عظیم‌الشأن دانسته و ابن شهرآشوب او را از اصحاب امام کاظم و امام رضا‌علیهما‌السلام شمرده است. وی کتابی با عنوان طبقات الشعرا نیز تألیف کرده و دیوان اشعار او نیز چاپ شده است.

قصیده دِعبل خُزاعی

ابوصلت هروی می‌گوید: دِعبِل خزاعی به محضر امام علی بن موسی الرضا‌علیه‌السلام مشرّف گردید و عرض کرد که قصیده‌ای سروده‌ام و اجازه خواست تا آن را برای آن حضرت بخواند.

در این قصیده نخست از بلایا و مصایبی که بر سر اسلام و خاندان وحی آمده، آه و ناله سر می‌دهد؛ آن‌گاه با یادآوری انتظار امام عصر‌علیه‌السلام آرامش

می‌یابد.

تَجَـــاوَبْنَ بِـــالْأَرْنَانِ وَالزَّفَـــرَاتِ نَـوائِـحُ عُـجْمُ اللَّفْـظِ وَالنَّـطَقَات

يُخْـبِرْنَ بِـالْأَنْفَاسِ عَـنْ سِـرِّ أَنْـفُسٍ أَسَـارَى هَـوًى مَـاضٍ وَآخَـرُ آت

أَ لَمْ تَـرَ لِلْأَيَّـامِ مَـا جَـرَّ جَـوْرُهَا عَلَى النَّاسِ مِنْ نَقْضٍ وَطُولِ شَتَات

هُـمْ نَـقَضُوا عَـهْدَ الْكِـتَابِ وَفَـرْضَهُ وَ مُحْـــكَمَهُ بِـــالزُّورِ وَالشُّـــبُهَات

تُـرَاثٌ بِـلَا قُـرْبَى وَمُـلْكٌ بِـلَا هُـدًى وَ حُـكْمٌ بِـلَا شُـورَى بِـغَيْرِ هُـدَاة

رَزَايَـا أَرَتْـنَا خُـضْرَةَ الْأُفُـقِ حُمْـرَةً وَ رَدَّتْ أُجَـاجاً طَـعْمَ كُـلِّ فُـرَات

وَ مَـا سَـهَّلَتْ تِـلْكَ الْمَـذَاهِبُ فِـيهِمْ عَـــلَى النَّاسِ إِلَّا بَـــيْعَةَ الْفَـــلَتَات

مَـدَارِسُ آيَـاتٍ خَـلَتْ مِـنْ تِـلَاوَةٍ وَ مَـــنْزِلُ وَحْـــيٍ مُـقْفِرُ الْعَـرَصَات

مَـــنَازِلُ وَحْـــيُ اللهِ يَـــنْزِلُ بَـــيْنَهَا عَـــلَى أَحْمَـدَ الْمَـذْكُورِ فِي الصَّـلَوَات

مَـــنَازِلُ كَـــانَتْ لِلـــصَّلَاةِ وَلِلـــتُّقَى وَ لِلـــصَّوْمِ وَالتَّـــطْهِيرِ وَالْحَـــسَنَات

دِيَـــارٌ عَـــفَاهَا جَـــوْرُ كُـــلِّ مُـــنَابِذٍ وَ لَمْ تَـــعْفُ لِلْأَيَّـــامِ وَالسَّـــنَوَات

إِذَا لَمْ نُـــنَاجِ اللهَ فِي صَـــلَوَاتِـــنَا بِـــأَسْمَائِهِمْ لَمْ يَـــقْبَلِ الصَّـــلَوَات[1]

پرندگان از شدت نگرانی به بالا و پایین می‌پرند و نوحه‌ها و ناله‌ها دارند.

و از دل‌های پر از هوا و هوس و از اسیران دنیا در دیروز و فردا خبر می‌دهند.

اینان پیمان خدا را در قرآن و محکمات قرآن را با پندار باطل و تزویر شکستند.

و مصایب و مشکلاتی را برای اسلام و جامعهٔ بشری پیش آوردند که کرانه سبز افق سرخگون شد و آب گوارای شیرین به آب تلخ و ناگوار بدل گردید.

---

۱. بحارالانوار، علامه مجلسی، ج۴۹، ص ۲۴۵ ـ ۲۵۱.

پایگاه‌هایی که مرکز تجلّی آیات خدا بود، از تلاوت تهی شد و خانهٔ وحی بیابانی خشک گردید و بیوت هدایت فرو ریخت.

ظلم دنیاپرستان همهٔ ارزش‌های الهی را دگرگون ساخت و دار و دیار حقّ را فروریخت و با زمین یکسره کرد.

عرفات و مِنیَ، مکّه و مدینه، خانه پیامبر و آل او به دست نااهلان افتاد که این همهٔ دگرگونی‌ها رخ‌داد.

تاریخ را از دختر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ستاندند و در اختیار خود گرفتند؛ ولی این حرکت قسری است و روزی سرانجام در دست فرزندش قرار خواهد گرفت:

أَفَاطِمُ قُومِي يَا ابْنَةَ الْخَيْرِ وَانْدُبِي ... نُجُـومَ سَمَاوَاتٍ بِـأَرْضِ فَـلَاة

إِلَى الْحَشْرِ حَتَّى يَبْعَثَ اللّٰهُ قَائِماً ... يُـفَرِّجُ عَـنَّا الْغَـمَّ وَالْكُـرُبَاتِ

این شاعر عارف و ادیب وارسته در قصیده یکصد و بیست بیتی خود دو نفر را کانون تمام تحولات از بدو تا ختم تاریخ اسلام قرار داده است؛ نخست فاطمه علیها السلام و دیگر امام زمان علیه السلام .

فَلَوْ لا الَّذِي أَرْجُوهُ فِي الْيَوْمِ أَوْ غَدٍ ... تَـقَطَّعَ نَـفْسِي أَثَـرَهُمْ حَـسَرَاتٍ

خُـرُوجُ إِمَـامٍ لا مَحَـالَةَ خَـارِجٌ ... يَـقُومُ عَـلَى اسْـمِ اللهِ وَالْبَرَكَـاتِ

يُمَـيِّزُ فِـينَا كُـلَّ حَـقٍّ وَبَـاطِلٍ ... وَ يُجْـزِي عَـلَى النَّـعْمَاءِ وَالنَّـقِمَاتِ

فَيَا نَفْسُ طِيبِي ثُمَّ يَا نَفْسُ فَابْشَرِي ... فَـغَيْرُ بَـعِيدٍ كُـلُّ مَـا هُـوَ آتٍ

وَ لا تَجْـزَعِي مِـنْ مُـدَّةِ الْجَـوْرِ إِنَّـنِي ... أَرَى قُـوَّتِي قَـدْ آذَنَتْ بِـشَبَاتٍ

«فَـيَا رَبِّ عَـجِّلْ مَـا أُؤَمِّـلُ فِـيهِمْ ... لِأَشْـفِي نَـفْسِي مِـنْ أَسَـى الْمِحَنَاتِ»

فَـإِنْ قَـرَّبَ الرَّحْمَـنُ مِـنْ تِـلْكَ مُـدَّتِي ... وَ أَخَّـرَ مِـنْ عُـمُرِي وَوَقْتِ وَفَـاتِي

شَـفَيْتُ وَلَمْ أَتْـرُكْ لِنَـفْسِي غُـصَّةً ... وَ رَوَّيْتُ مِـنْهُمْ مُـنْصُلِي وَقَـنَاتِي

فَـإِنِّي مِـنَ الرَّحْمَـنِ أَرْجُـو بِحُـبِّهِمْ ... حَـيَاةً لَدَى الْفِـرْدَوْسِ غَـيْرَ بَـتَاتٍ

عَسَى اللهُ أَنْ يَرْتَاحَ لِلْخَلْقِ إِنَّهُ　　إِلَى كُلِّ قَوْمٍ دَائِمُ اللَّحَظَاتِ

این قصیده را می‌توان در پنج محور بررسی کرد:

۱. ناله و فریاد از دگرگونی حقایق و ارزش‌ها و جایگزینی ضدّ ارزش‌ها به جای خوبی و نیکی که دل‌های عاشقان حقیقت را در طول تاریخ غرق خون کرده است. جامعهٔ انسانی طالب عدل و انصاف و حقّ است و به‌دنبال آن حرکت می‌کند، از همین روست که این قصیده مورد تحسین همهٔ افراد و همهٔ گروه‌ها قرار گرفت و حتی مأمون نیز ـ که در دل با این سخنان همراه نبود، چون خود به باطل بر کرسی دین و اسلام نشسته بود ـ آن را تحسین و تمجید کرد؛ زیرا در برابر حقیقتی قرار گرفته بود که قابل ردّ و انکار نیست و حرف دلِ جامعه و ندای تاریخ همهٔ آدمیان است.

۲. به انسان‌ها نوید می‌دهد که وضع بر این منوال باقی نخواهد ماند و انقلاب و تحوّل نهایی به‌ناچار رخ خواهد داد و عدالت و امنیّت نهایی با قیام انسان کامل، حضرت مهدی ـ ارواحنا فداه ـ فراهم خواهد شد.

خُرُوجُ إِمَامٍ لا مَحَالَةَ خَارِجٌ　　يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللهِ وَالْبَرَكَاتِ

يُمَيِّزُ فِينَا كُلَّ حَقٍّ وَبَاطِلٍ　　وَ يُجْزِي عَلَى النَّعْمَاءِ وَالنَّقِمَاتِ

این چند بیت راجع به حضرت قائم علیه‌السلام، چنان حضرت رضا علیه‌السلام را مجذوب و منقلب ساخت که چشمانشان اشک‌ریزان شد و فرمودند: «ای دِعبِل، روح القدس این دو بیت را بر زبان تو جاری ساخته است!». این دو بیت یک سو و تمام قصیده سویی دیگر و این چند بیت با همهٔ قصیده برابری می‌کند. وجود مقدّس حضرت رضا علیه‌السلام تا این قسمت قصیده هرچه شنید، همهٔ رنج و مصیبت بود؛ امّا این ابیات بیانگر پیروزی حقّ بر باطل و غلبهٔ نور بر ظلمت است و این پایان برای سیر تاریخ چنان لذّت‌بخش است که موجب گریستن آن حضرت علیه‌السلام از سر شوق شد.

۳. انتظار امام زمان علیه السلام و اهمیّت آن در سرنوشت تاریخ.

فَلَوْ لا الَّذِي أَرْجُوهُ فِي الْيَوْمِ أَوْ غَدٍ تَقَطَّعَ نَفْسِي أَثَرَهُمْ حَسَرَاتٍ

وَ لا تَجْزَعِي مِنْ مُدَّةِ الْجَوْرِ إِنَّنِي أَرَى قُوَّتِي قَدْ آذَنَتْ بِثَبَاتٍ

فَيَا نَفْسُ طِيبِي ثُمَّ يَا نَفْسُ فَابْشَرِي فَغَيْرُ بَعِيدٍ كُلُّ مَا هُوَ آتٍ

۴. انتظار و اثر عملی آن.

فَإِنْ قَرَّبَ الرَّحْمَنُ مِنْ تِلْكَ مُدَّتِي وَ أَخَّرَ مِنْ عُمْرِي وَوَقْتِ وَفَاتِي

شَفَيْتُ وَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِي غُصَّةً وَ رَوَّيْتُ مِنْهُمْ مُنْصُلِي وَقَنَاتِي

در این ابیات به آمادگی خویش برای حمایت از آن حضرت اشاره کرده و با اشاره به شمشیر آبدیده و نیزه خود آن را به همگان اعلام می‌نماید.

۵ . آسایش جامعهٔ بشری را با ظهور امام موعود آرزو می‌نماید.

عَسَى اللّهُ أَنْ يَرْتَاحَ لِلْخَلْقِ إِنَّهُ إِلَى كُلِّ قَوْمٍ دَائِمُ اللَّحَظَاتِ

تمام این پنج محور و مرحله، ندای حرکت تاریخ است. ناله‌ها و فغان‌ها، آرزوها و امیدها، انتظار و رغبت و نشاط به سوی آینده برآمده از جزر و مدّ تاریخ است. امید به آینده و شادی و سرور و آرامش و طمأنینه گفتمان امید و عقل فطری است. آمادگی فکری و روحی و عملی در دفاع از حقّ و حمایت آن حضرت از خواسته‌های فطری انسانی همهٔ انسان‌هاست.

و بالاخره نجات جامعهٔ بشری از ظلم وناامنی و هرج و مرج و تباهی آیندهٔ قطعی تاریخ است.

دِعبِل خُزاعی در این ابیات به چرخه پر فرود و فراز و سرشار از امید به آینده اشاره دارد.

تعامل عقل و شرع در شناخت هویّت امام عصر علیه السلام در حدیث دِعبِل

حدیث دِعبِل خُزاعی ادامه پیدا می‌کند و حضرت علیّ بن موسی

الرّضا علیه السلام هویّت منجی آخر الزّمان را بیان می‌فرمایند، و ما بر اساس وعده‌ای که داده‌ایم ادامهٔ حدیث شریف را می‌آوریم تا تعامل عقل و شرع در این حدیث روشن گردد.

شیخ صدوق رحمه الله در کتاب کمال الدّین و تمام النّعمة، باب سی و پنجم چنین آورده است:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمَدَانِيُّ رضی الله عنه قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ السَّلامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ دِعْبِلَ بْنَ عَلِيٍّ الْخُزَاعِيَّ يَقُولُ: ... فَلَمَّا انْتَهَيْتُ إِلَى قَوْلِي: «خُرُوجُ إِمَامٍ لا مَحَالَةَ خَارِجٌ ...» بَكَى الرِّضَا علیه السلام بُكَاءً شَدِيداً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيَّ فَقَالَ لِي: ... هَلْ تَدْرِي مَنْ هَذَا الْإِمَامُ(قائم آل محمّد علیه السلام) وَمَتَى يَقُومُ؟ فَقُلْتُ: لا يَا مَوْلايَ، إِلَّا أَنِّي سَمِعْتُ بِخُرُوجِ إِمَامٍ مِنْكُمْ يُطَهِّرُ الْأَرْضَ مِنَ الْفَسَادِ وَيَمْلَؤُهَا عَدْلاً [كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً]. فَقَالَ: يَا دِعْبِلُ! الْإِمَامُ بَعْدِي مُحَمَّدٌ ابْنِي وَبَعْدَ مُحَمَّدٍ ابْنُهُ عَلِيٌّ وَبَعْدَ عَلِيٍّ ابْنُهُ الْحَسَنُ وَبَعْدَ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْحُجَّةُ الْقَائِمُ الْمُنْتَظَرُ فِي غَيْبَتِهِ الْمُطَاعُ فِي ظُهُورِهِ لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللهُ عزّ و جلّ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فَيَمْلأَ الْأَرْضَ عَدْلاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً، وَأَمَّا مَتَى؛ فَإِخْبَارٌ عَنِ الْوَقْتِ فَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ علیهم السلام أَنَّ النَّبِيَّ صلی الله علیه و آله و سلم قِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللهِ! مَتَى يَخْرُجُ الْقَائِمُ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ؟ فَقَالَ علیه السلام: مَثَلُهُ مَثَلُ السَّاعَةِ الَّتِي «لا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً»[1].

... امام علیّ بن موسی الرِّضا علیهما السلام فرمود: ای دِعبل، امام پس از من محمّد پسرم است و پس از محمّد، پسرش علی، و پس از علی، پسرش حسن و پس از حسن پسرش حجّت قائم منتظَر در دورهٔ غیبت و مطاع و فرمانروا در ظهورش و اگر از عمر دنیا یک روز بیش نمانَد خداوند آن روز را چندان طولانی فرماید تا آن‌که قائم ما خروج کند و زمین را، پس از آن‌که پر از

---

۱. سورهٔ اعراف، ص۱۸۷.

ستمکاری شده باشد پر از عدل و داد سازد و امّا دربارهٔ زمانِ خروج او، این موضوع پیشگویی است و پدرم از پدرش از پدرانش علیهم‌السلام روایت فرمود که از رسول خدا دربارهٔ زمان خروج قائم (ارواحنا فداه) پرسیدند، و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: مَثَل خروج قائم همچون زمان ظهور ساعت (قیامت) است و خداوند جز به هنگام آن، آن را آشکارا نمی‌فرماید و این بر آسمان‌ها و زمین گران آید و جز ناگهانی نباشد.

راویان حدیث

این حدیث صحیح است و راویان آن همه ثقه و صدوق هستند بدین شرح:

احمدبن زِیاد بن جعفر الهَمَدانی

راوی ثقه، از بزرگان مشایخ روایی شیخ صدوق که در موارد بسیار او را با پدرش یا با استادش ابن وَلید برابر آورده و پس از نقل این حدیث[1] گفته است: این حدیث را تنها از احمدبن زیاد بن جعفر همدانی، به هنگام بازگشت خود از حج بیت‌الله الحرام در شهر همدان شنیدم و او مردی ثقه و دین‌دار و فاضل بود، خدایش رحمت کند و از او خرسند و خشنود باشد. علامه حلّی نیز در کتاب الخلاصه (ج۱، ص۷۰ ـ۷۲) از احمدبن زیاد نام برده و او را ثقه و متدیّن دانسته و با دعای رضی الله عنه از او تجلیل کرده است. ابن داود نیز در رجال خود(ق۱، ص۷۷/۲۸) در بخش ثقات از وی نام برده و او را ثقه شمرده، و دیگر متأخّرین هم او را توثیق کرده‌اند.

علیّ بن ابراهیم بن هاشم القمِّی، أبوالحسن

راوی ثقه ثَبْتِ مورد اعتماد و صحیح المذهب، که نجاشی (۶۸۰/۲۶۰) و

۱ . کمال الدین، شیخ صدوق، ج۲، ص۳۶۸ ـ ۳۶۹ .

علّامه در الخلاصه (۵۵۶/۱۸۷) و ابن داود در رجال خود (۹۹۷/۲۳۷) و سایر متأخرین او را توثیق کرده‌اند. وی از بزرگترین مشایخ ثقةالاسلام کلینی است. ذهبی در میزان الاعتدال او را رافضی جَلد (به معنی شیعی پایدار و استوار و فعّال) گفته و وی را به «محمّدی» وصف کرده و همهٔ این اوصاف برای بیان جلالت قدر و وثوق و صدق او در حدیث کافی است.

إبراهیم بن هاشم القمی

راوی ثقه. وی به محضر امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام مشرّف شده و از امام جواد علیه‌السلام روایت کرده است. اصل او از کوفه بوده و نخستین کسی است که حدیث کوفیان را در قم نشر داده است. علّامه حلّی در کتاب الخلاصة(۹/۴۹) احادیث او را مقبول دانسته و ابن داود در کتاب رجال خود او را در گروه ثقات شمرده و پسرش علیّ بن ابراهیم او را توثیق کرده است. سیّد ابن طاووس در فلاح المسائل (ص ۱۵۸) او را ثقه دانسته و ادّعای اجماع بر وثاقت وی نموده است. اتّفاق شیوخ قم بر قبول روایات ابراهیم بن هاشم در زمان احمدبن محمّد بن عیسی الاشعری خود دلیل روشنی بر کمال جلالت و منزلت وی است چنان‌که روایات او از آغاز تاکنون مستند و مرجع علما بوده و هیچ‌کس او را ضعیف نشمرده است.

ابوالصَّلت هَرَوی، عبدالسَّلام بن صالح بن سلیمان بن ایّوب

راوی ثقه، که نجاشی او را از اصحاب امام رضا علیه‌السلام و ثقهٔ صحیح‌الحدیث دانسته و کَشّی در رجال خود به نقل از یحیی‌بن نعیم او را نَقیّ الحدیث و راستگو شمرده که از او هیچ کذبی شنیده نشده و نیز از احمدبن سعید الرازی نقل کرده که «ابوالصّلت هروی در حدیث، ثقه و امین است». حاکم حَسکانی نیز در کتاب شَواهد التنزیل (۱: ۱۰۴ ـ ۱۰۵ / ۱۱۸) پس از نقل

حدیث «أنا مدینه العلم و علی بابُها» از طریق ابوالصلت هروی او را ثقه شمرده و به نقل از یحیی بن معین او را ستوده و صدوق دانسته است. مِزّی نیز در تهذیب الکمال (ج۱۸، ص۷۳) گفته است: ابوالصَّلت هَرَوی خادم (امام) علیّ بن موسی الرضاعليه‌السلام و شخصی ادیب و فقیه و عالم بوده و به نقل از یحیی بن مَعین او را ثقه و صدوق شمرده و افزوده است که بسیاری از رجال‌شناسان او را مدح گفته و ستایش کرده‌اند.

آری تنها برخی از نواصب (کینه‌توزان نسبت به امیرالمؤمنین علیعليه‌السلام) او را به سبب آن‌که گفته است: «سگِ علویان از بنی امیه بهتر است» تضعیف کرده‌اند و این عادت آنان در تضعیف امثال ابوالصّلت است.

فصل ششم

نظریه‌هایی پیرامون فلسفه نظری تاریخ

گفتار یکم

متکلّمان امامیّه برای اثبات ضرورت امام عصر علیه السلام به قاعده لطف استناد جسته‌اند.

معنای لطف

لطف الهی در لغت به مفهوم توفیق یا عصمتی است که خداوند به انسان عطا می‌فرماید.[1]

و لطف در اصطلاح متکلّمان به مفهوم موهبتی الهی است که مردم را به اطاعت از پروردگار نزدیک می‌کند و آنان را از نافرمانی و ارتکاب گناه دور می‌سازد.

بسیاری از متکلّمان، این لطف را بر خداوند واجب می‌دانند، بدین معنی که بر خداوند متعال واجب است که موهبتی به انسان عطا فرماید که او را در مسیر اطاعت قرار دهد و از معصیت و گناه دور سازد، و متکلّمان شیعه و معتزله به وجوب عقلی این لطف بر خداوند سبحانه و تعالی اعتقاد دارند.

خواجه نصیرالدّین طوسی رحمه الله در کتاب تجرید الاعتقاد می‌نویسد: «لطف واجب است تا غرض از خلقت حاصل آید»[2].

---

۱. لسان العرب، ابن منظور، مادّه لطف.

۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علّامه حلی، ص۴۴۴.

علّامه حلّی در شرح عبارت محقّق طوسی، می‌نویسد: «لطف چیزی است که انسان را به اطاعت خداوند نزدیک و از نافرمانی و گناه‌ورزی دور می‌گرداند».

برحسب آن‌چه گفته شد: بر خداوند واجب است هر چیزی که موجب نزدیک‌شدن بندگان به اطاعت از خداوند و دورشدن آنان از نافرمانی او گردد را فراهم آورد.

علّامه حلّی در توضیح این نظریه می‌نویسد: «دلیل بر وجوب لطف آن است که با لطف او، مقصد تکلیف و مقصود آفرینش انسان حاصل شود و اگر خداوند از این لطف دریغ ورزد، برخلاف غرض و هدف خود عمل کرده است، همچون کسی که دیگری را به میهمانی خوانَد و بداند که آن میهمان دعوت او را جز با رعایت نوعی آداب نخواهد پذیرفت، و در این حال اگر آن آداب را رعایت نکند نقض غَرَض خواهد کرد و میهمان دعوت او را نخواهد پذیرفت، بنابراین وجوب لطف مستلزم دستیابی به غرض است»[۱].

چگونگی دلالت قاعدهٔ لطف بر ضرورت وجود امام زمان

برحسب دید متکلّمان نام‌دار شیعه، همچون شیخ مفید و خواجه نصیرالدّین طوسی، شکل دادن هدایت عمومی بشر در قالب امامت یکی از نمایان‌ترین و برجسته‌ترین مصداق‌های لطف الهی است، و بر خداوند متعال بایسته است که اوصیا و جانشینانی برای پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برگزیند تا هدف از خلقت انسان بر دست آنان حاصل آید، زیرا اوصیا وظیفهٔ راهنمایی و رساندن مردم به رستگاری و فوز و سعادت را برعهده دارند.

---

۱. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علّامه حلی، ص۴۴۴.

خواجه نصیرالدّین طوسی دربارهٔ وجوب امامت می‌نویسد: «**الإمام لطفٌ فیجبُ نَصبه علی الله تعالی تحصیلاً للغرض**» (از آن‌جا که وجود امام یک لطف است پس نصب او بر خداوند واجب است تا غرض از خلقت تحقّق یابد.) [1]

و علّامه حلّی رحمه‌الله عبارت خواجه نصیرالدّین طوسی را در شکل قیاس و برهان چنین بیان می‌کند:

۱. (وجود) امام «لطف» است.

۲. «لطف» بر خدای متعال واجب است.

۳. پس نصب امام بر خدا واجب است.

بند ۱ در علم منطق «صغری» گفته می‌شود و بند ۲ را «کبری» می‌نامند و بند ۳ را «نتیجه» می‌دانند و مجموع آن‌ها را برهان می‌خوانند و برهان موجب علم و یقین‌آور است و عقل فطری بر آن گواه است. زیرا هدف از آفرینش کمال انسان است و نقش امام معصوم در تربیت علمی و اخلاقی بشر روشن است.

---

۱. کشف المراد، علّامه حلی، ص۴۹۱.

گفتار دوم

قاعدهٔ لطف در ادیان گذشته

ادیان گذشته قاعدهٔ لطف را سرنوشت‌ساز و گران‌بها دانسته‌اند، و در لاهوت مسیحی از این مفهوم به «فیض الهی» تعبیر شده است و فیض الهی در کلام مسیحی به مفهوم حمایت پروردگار از موجود عاقل (صاحب خرد)، و حتّی برتر از آن، به قصد ارجمندی و پرارزشی اوست.

نظریهٔ توماس آکوئیناس[1]

از آن‌جا که دید فیلسوف و متکلّم نام‌دار مسیحی، توماس آکوئیناس تأثیر فعّال و مستمرّی بر کلام مسیحی داشته است مناسب می‌نماید تا نگاهی گذرا بر آراء و نظرات او در زمینهٔ فیض و لطف بیفکنیم[2].

وی باری در پاسخ این پرسش که آیا انسان می‌تواند بدون استمداد از فیض (لطف) به کارهای نیکو بپردازد چنین پاسخ می‌دهد که: در این زمینه باید طبیعت انسان را از دو زاویه نگریست: نخست از زاویه کمال، یعنی حالتی که انسان پیش از گناه نخستین داشت، و دوم از زاویه سرشت آلوده به

---

1. Thomas Aquinas .

2.Summa theological ،vol 2 ،a 0.109 ـ Art 30 p .1124 christian classics 1981

گناه او، یعنی حالتی که پس از ارتکاب گناه نخستین بدان دچار گردید.

در حالت نخستین انسان می‌تواند به کمک مواهب طبیعی خود به کارهایی نیک اقدام کند امّا قادر به دستیابی به فضایل نیست، و در حالت دوم که سرشت او آلوده شده بدون فیض الهی از اقدام به هر کار نیکی ناتوان است، و بدین ترتیب انسان در هر دو حالت نیاز به تأیید و توفیق الهی دارد.

همچنین از او سؤال شد که آیا انسان بدون فیض الهی می‌تواند از گناه برکنار بماند؟[1]

وی در پاسخ گفت: انسان در حالت کمال، یعنی پیش از گناه نخستین، بدون نیاز به فیض می‌توانست خود را از گناه برکنار دارد امّا پس از آن‌که به گناه آلوده شد، برای برکنار ماندن و رهایی از گناه نیاز به فیض دارد و پس از آن می‌تواند از هرگونه نافرمانی و گناه‌ورزی مصون بماند.

شایان ذکر است که برحسب اعتقاد مسیحیّت، انسان، گناه نخست، یعنی همان نافرمانی که به آدم علیه السلام نسبت داده شده، را به ارث برده، و تا هنگامی که عیسی علیه السلام ظهور کرد و مردمان را نجات بخشید و آنان را از گناه پاک گردانید، همهٔ انسان‌ها گناهکار و نافرمان بودند.

توماس آکوئیناس می‌گوید: انسان برای آن‌که بتواند زندگی شایسته‌ای داشته باشد به دو کمک از جانب خدای متعال نیاز دارد: نخست موهبتی ذاتی که به سبب آن خداوند انسان را شفا می‌بخشد و او را از آلایش پاک می‌گرداند و برای نیکوکاری آماده می‌سازد و دوم همان نیاز انسان به حمایت فیض (لطف) الهی است تا به عنایت حقّ تعالی راه نیکوکاری را در پیش گیرد و بپیماید.

انسان در پرتو موهبت ذاتی به حمایت مجدّد نیاز ندارد امّا در حالت دوم

---

1. Ibid .p .1129.

(آلودگی به گناه) به لطف یا کمک خداوند نیازمند است تا بتواند به کارهای نیک روی آورد و بدان‌ها عمل کند زیرا ما نمی‌توانیم به نحو کامل، خیر و نیکی را باز شناسیم یا آن‌چه به سود ماست را تشخیص دهیم، و از این رو ناگزیر به دریافت کمک الهی هستیم زیرا تنها اوست که به همه چیز آگاه و بر هر کاری تواناست.[1]

نتیجه این‌که لطف به معنای قرب بندگان به طاعت خدا جلّ و علا و دوری آنان از گناه در ادیان گذشته مطرح بوده است و از مظاهر این لطف فرستادن رسولان وحی و اسوه‌های سعادت و هدایت است.

1.Ibid ،P .1130.

گفتار سوم

مناقشه در قاعدهٔ لطف

متکلّمان مسلمان اعم از شیعه و سنّی در اثبات نبوّت به قاعدهٔ لطف استناد جسته‌اند و در کلام شیعی شعاع این قاعده مبحث امامت را هم تابناک نموده است و در اثبات ضرورت وجود امام از آن استفاده شده است، امّا اشکالاتی هم بر آن وارد نموده‌اند، و آن‌ها سه ایراد است.

خواجه نصیرالدّین طوسی (متوفای ۶۷۲ هـق) و علاّمه حلّی (متوفای۷ ۲۶ هـق) به دو اشکال پرداخته‌اند و هر دو را هم پاسخ داده‌اند و صدرالمتألّهین شیرازی پاسخ‌ها را کافی ندانسته است، در این نوشتار، ایرادها و پاسخ آن‌ها به نظر پژوهش‌گران گرامی می‌رسد.

اشکال اوّل

مصالح و مفاسد موجود در جهان بسیار پیچیده است، و استدلال به قاعدهٔ لطف منوط به آن است که ما از همهٔ مصالح و مفاسد آگاه باشیم و آن‌ها را بشناسیم، و این هم بالبداهه منتفی است. زیرا تحقّق هر امری مستلزم وجود مقتضیات (عوامل مثبت) و برطرف کردن همهٔ موانع (عوامل منفی) است.

علاّمه نراقی اشکال را چنین مطرح می‌سازد: «لطف به شرطی بر خداوند واجب است که در هر کاری مقتضی موجود و موانع داخلی و خارجی مفقود

باشد، علی‌هذا این قاعده کارآیی ندارد زیرا در هر مورد، حکم به مقتضای آن و استناد به آن منوط به آگاهی ما از مقتضیات و نبودن هیچ‌یک از موانع است، و این هم به نوبهٔ خود منوط به آن است که انسان به ذات و حقایق همهٔ اشیا و افعال و همهٔ امور داخلی و خارجی و حسّی و معنوی احاطه و علم کامل داشته باشد، درحالی که مقتضیات و موانع بسیاری وجود دارد که درک آن‌ها از توان ما خارج و از دسترس انسان بیرون است» یعنی واجب شمردن لطف بر خدا، مشروط و موکول به آگاهی ما از همهٔ مصالح و مفاسد است، که این خود منتفی است و بنابراین ممکن نیست که هیچ امری را لطفی واجب بر حقّ تعالی بدانیم.

صدرالمتألّهین شیرازی نیز همین اشکال را عیناً وارد کرده و در شرح حدیث «**إنّ الأرضَ لا تخلو من حجّةٍ**» گفته است:

«متکلّمان امامیّه‌رحمهم‌الله گفته‌اند نصب امام لطف خداوند در حقّ بندگان است و لطف هم بر خداوند متعال واجب است ...

و این استدلال نارسا است چرا که عقول ما از درک و شناخت اسرار و پیچیدگی‌های الطاف خداوند در حقّ بندگانش عاجز و ناتوان است»[1].

پاسخ

گرچه نظام هستی و حوزهٔ معرفت انسانی آن‌چنان عمیق و پیچیده است که انسان قادر به شناخت جزئیّات و رازها و دقایق آن نیست و به عبارت دیگر احاطهٔ انسان بر همهٔ جنبه‌های وجود و آگاهی او از همهٔ رازها و غوامض و نهفته‌های آن هرگز میسّر و مقدور نمی‌باشد، امّا از سوی دیگر تمامی جهان و آن‌چه در آن است نیز یکسره بر آدمی پوشیده نیست و انسان

---

۱. شرح اصول الکافی، صدرالمتألّهین الشیرازی، ج۲، ص۴۷۴ .

می‌تواند در برخی موارد به درستی مصالح امور را بشناسد و یقین پیدا کند که عدم تحقّق بعضی امور به از بین رفتن مصالحی می‌انجامد که جبران آن مقدور نیست و یا اطمینان یابد که خداوند وسایلی برای تحقّق این‌گونه امور فراهم خواهد آورد یا به آن امر خواهد کرد، و این موضوع در مسألهٔ امامت صادق و بر آن منطبق است و ما در پرتو مصالح مترتّب بر امامت می‌توانیم یقین پیدا کنیم که رهبری امام برگزیده و منصوب از جانب خداوند تنها راهی است که بشریّت را به سعادت رهنمون می‌شود و انسان‌ها را در راستای هدفی که خداوند برای بشر مقدّر و مقرّر فرموده به جلو می‌بَرَد.

و به همین نکته خواجه نصیرالدّین طوسی‌رحمه‌الله تصریح نموده است: «ساحت امامت از مفاسد منزّه است، زیرا مفاسد معلوم و محدود است و اجتناب از آن‌ها بر همهٔ ما واجب است»[1]. و «و اگر مفسده‌ای لازمهٔ امامت می‌بود هرگز از آن منفک نمی‌گردید، و این قطعاً باطل است به فرموده خداوند که «... **إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً**»[2] یعنی خداوند متعال ابراهیم‌علیه‌السلام را به عنوان امام منصوب فرموده است که وجود مصلحت و عدم مفسده در این‌جا بدیهی و روشن است. و اگر مفسده لازمهٔ امامت نباشد بلکه منفکّ و جدای از آن باشد، در این فرض (نصب امام) واجب است».

بنابراین، اگرچه استناد به قاعدهٔ لطف به سبب محدودیّت علم بشری در بسیاری از حالات ناممکن و یا نامتیقّن است، امّا موارد و حالاتی نیز هست که انسان می‌تواند به وجود لطف و نیز به وجود مصالح و عدم مفاسد یقین کامل پیدا کند، و در این موارد قاعدهٔ لطف کاملاً قابل استناد است و موضوع امامت نیز از جمله این موارد است.

---

۱. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علّامه حلّی، ص۷۰۹.

۲. سورهٔ بقره، آیهٔ۱۲۴.

اشکال دوم

اشکال دیگری که مخالفان قاعدۀ لطف مطرح می‌کنند بر فقدان شرط دیگری از شروط این قاعده در موضوع ضرورت وجود امام تأکید می‌ورزد، بدین شرح که استناد به قاعدۀ لطف تنها در موردی جایز و کارآمد است که موضوع مطلوب راه منحصر به فرد هدایت بشر باشد، زیرا در غیر این صورت چه بسا راه‌های دیگری موجود باشد که متضمّن مصلحت انسان است و لطف الهی می‌تواند به آن‌ها تعلّق گیرد.[1]

پاسخ

پاسخ این اشکال این است که: انحصار لطف مذکور به امامت از معلومات و مسلّمات عقلی است و به همین سبب است که خردمندان در هر جا و در هر زمان به تعیین و انتصاب رؤسا توسّل می‌جویند تا بدین وسیله از مفاسد ناشی از اختلاف در امان بمانند[2]، و با وجود مصالح و فقدان مفاسد در موضوع امامت، به این یقین دست می‌یابیم که امامت راه منحصر به فرد تحقّق هدایت، پس از نبوّت است و بدین جهت قاعدۀ لطف در این موضوع نیز صادق و قابل استناد است.

اشکال سوم

محقّق بزرگ ملّا احمد نراقی رحمه‌الله در کتاب عوائد الأیّام می‌نویسد: تفسیر لطف به انجام بهترین واجبات و ترک گناهان از قرآن مجید فهمیده نمی‌شود و می‌توان گفت که این تفسیر ساخته و پرداخته متکلّمان می‌باشد و به استناد آیه‌ای از قرآن نظیر: «**اللهُ لطيفٌ بِعِبَادِهِ**» نمی‌توان نظر متکلّمان را اثبات نمود

---

۱. عوائد الأیام، ملّا احمد نراقی، ص۷۰۹ .

۲. کشف المراد، العلّامة الحلّی، ص۴۹۱.

زیرا لطیف در آیهٔ مورد اشاره به معنای رؤوف و حنّان و شبیه این عناوین می‌باشد.

پاسخ

اوّلاً شیوه استدلال متکلّمان نشان می‌دهد که قاعدهٔ لطف را به شکل کلام عقلی مطرح نموده‌اند نه کلام نقلی، زیرا از راه غایت خلقت و هدف آفرینش به مقصود دست یافته و گفته‌اند عدم نصب امام نقض غرض است و دلیل آن را به صورت شکل اوّل بیان کرده‌اند.

بنابراین در این مورد شیوهٔ استدلال عقلی است و مناقشه در مفاد دلیل نقلی چون آیهٔ شریفهٔ «**اللّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ**» راه را بر متکلّمان مسدود نمی‌سازد. البتّه فضای علم کلام معمولاً گفت‌وگو در آیهٔ مبارکه و حدیث است امّا در این‌جا آیه شریفه حالت تکمیل و تنظیم قاعدهٔ لطف را یافته است.

ثانیاً واژهٔ لطیف در آیات متعدّدی از قرآن آمده و در معانی مختلفی بکار رفته است که عمده آن‌ها پنج معنی است:

۱. کسی که به چشم نمی‌آید: «**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطيفُ الْخَبيرُ**»[۱].

«دیدگان، او را درک نمی‌کند ولی او دیدگان را درک می‌کند و او لطیف و داناست».

۲. زمینه سازی و برنامه دقیق و خارج از درک و محاسبه انسان.

«**وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقالَ يا أَبَتِ هذا تَأْويلُ رُءْيايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّي حَقّاً وَقَدْ أَحْسَنَ بي إِذْ أَخْرَجَني مِنَ السِّجْنِ وَجاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطانُ بَيْني وَبَيْنَ إِخْوَتي إِنَّ رَبِّي لَطيفٌ لِما يَشاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَليمُ**

---

۱. سورهٔ انعام، آیهٔ۱۰۳.

الْحَكِيمُ»[1].

«و پدر و مادر خویش را بر تخت نشاند، و همگی سجده‌کنان به رو درافتادند، گفت پدر جان! این تعبیر رؤیای پیشین من است که پروردگارم آن را محقّق کرد و به من نیکی نمود که از زندان بیرونم آورد، و شما را پس از آن‌که شیطان میان من و برادرانم را به‌هم زد از آن بیابان (بدین‌جا) آورد که پروردگارم دربارهٔ آن‌چه اراده کند دقیق است، آری او دانای حکیم است». که اشاره است به ربوبیت و تدبیر الهی در پیچ و خم‌های تقدیر و سرنوشت حضرت یوسف علیه‌السلام.

۳. رحمت و بخشش فراگیر الهی.

«**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللهَ لَطيفٌ خَبيرٌ**»[2].

«مگر نبینی که خدا از آسمان آبی نازل کند که زمین سبز شود و خدا دقیق و کاردان است».

«**اللهُ لَطيفٌ بِعِبادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزيزُ**»[3].

«خدا به بندگانش لطف دارد، هر که را بخواهد روزی می‌دهد، و او قوی و عزیز است».

۴. علم و آگاهی به جزئیّات و دقایق امور.

«**يا بُنَيَّ إِنَّها إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ في صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّماواتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللهُ إِنَّ اللهَ لَطيفٌ خَبيرٌ**»[4].

«ای‌پسرک من! اگر عمل تو هم‌وزن دانهٔ خردلی، آن هم پنهان در دل

---

۱. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۱۰۰.
۲. سورهٔ حج، آیهٔ ۶۳.
۳. سورهٔ شوری، آیهٔ ۱۹.
۴. سورهٔ لقمان، آیهٔ ۱۶.

سنگی، یا در آسمان یا در زمین باشد، خدا آن را می‌آورد، که خدا دقیق و کاردان است».

«وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَليمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ ❋ أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطيفُ الْخَبيرُ»[1].

«و شما سخن خود را چه فاش بگویید و چه پنهان بدارید، او دانای به اسرار نهفته در سینه‌هاست ❋ آیا کسی که موجودات را آفریده از حال آن‌ها آگاه نیست؟ درحالی‌که او از اسرار دقیق با خبر و نسبت به همه چیز عالم است».

این چهار دسته از آیات مبارکه قابل انطباق بر اصطلاح متکلّمان در قاعدهٔ لطف نیست.

۵ . آیات شریفه‌ای که به نظر می‌رسد لطف در آن‌ها به معنی آگاه کردن بندگان به مصالح و مفاسد امور و راهنمایی آنان به اطاعت از خدا و اجتناب از گناه به‌کار رفته است و این همان مفهوم است که می‌توان از آن به «قاعدهٔ لطف» تعبیر کرد و پاسخ ایراد محقّق بزرگوار مرحوم نراقی است، همچون آیات مبارکهٔ ۳۲ تا ۳۴ سورهٔ احزاب:

«يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذي في قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً ❋ وَقَرْنَ في بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتينَ الزَّكاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ إِنَّما يُريدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهيراً ❋ وَاذْكُرْنَ ما يُتْلى في بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَ كانَ لَطيفاً خَبيراً».

در تفسیر آیهٔ مبارکه مفسّرین شیعه و سنّی به دو نکته اشاره دارند:

---

۱. سورهٔ ملک، آیهٔ۱۳ و ۱۴.

۱. خداوند مصالح و مفاسد را می‌داند.

۲. خداوند با این آیات ما را به این حقیقت رهنمون می‌شود که امر و نَهی الهی از علم و لطف خداوند متعال نشأت می‌گیرد، چنان‌که برخی از مفسّران در تفاسیر خود به این معنی اشاره کرده و بر آن تأکید کرده‌اند.

آلوسی در تفسیر روح المعانی می‌نویسد: «خداوند خوبی‌ها و بدی‌ها را می‌داند و اوامر و نواهی او بر این اساس است»[1]. و لذا جملهٔ مبارکهٔ «**إنّ الله كانَ لطيفاً خَبيراً**» آمده است.

مراغی نیز بر این عقیده است که لطف خداوند نسبت به زنان پیغمبرﷺ ایجاب کرده که آنان را به استقرار و (نشستن و ماندن) در خانه‌هایشان امر فرماید[2] و این بیان در راستای معنای اصطلاحی لطف نزد متکلّمان است زیرا خداوند با این تکلیف (امر به ماندن در خانه‌ها) زنان پیامبر را به اطاعت از خود نزدیک و از نافرمانی و معصیت دور ساخته است.

چکیدهٔ سخن این‌که اسم مبارک «لطیف و خبیر» دو پیام دارد:

۱. خداوند به خوبی‌ها و زیبایی‌های عالم وجود و نیز زشتی‌ها و دوری‌های انسان از او خبیر و آگاه است.

۲. خدای صاحب لطف می‌خواهد زنان پیامبرﷺ در پاکدامنی و قرب به خدا به سر برند.

از آن‌چه گذشت روشن می‌گردد که یکی از معانی لطف در قرآن کریم، همان معنای مورد اصطلاح متکلّمان است، و یا لااقلّ با آن تلازم دارد، و با

---

۱. روح المعانی، شهاب الدّین محمّد آلوسی، ج۱، ص۲۱.

۲. تفسیر المراغی، احمد مصطفی مراغی، ج۸، ص۷ ؛ مشابه این بیان در جامع البیان، طبری، ج۱۲، ص۹ ؛ کشّاف، زمخشری، ج۳، ص۳۲۶ ؛ فی ظلال القرآن، سیّد قطب، ج۶، ص۸ ؛ التّبیان، شیخ طوسی، ج۸ ، ص۳۰۹ نیز آمده است.

پذیرفتن این معنی، اشکال عالم بزرگ ملّا احمد نراقی که گفته است «قاعدهٔ لطف در قرآن و سنّت نیست» بی‌مورد است زیرا که در قرآن اسامی مبارکهٔ حقّ تعالی به مناسبت بحثی که مطرح شده به کار رفته است. در این آیات شریفه نیز سخن از اطاعت و دوری از عصیان زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد و اسم مبارک لطیف گویای همین معنی و مفاد لطف است و این مفهوم در قرآن کریم آمده است. و الله تعالی اعلم.

معنای لطف در دعاها و نیایش‌ها

امامان معصوم واژهٔ لطف را در دعاهای خویش به همان مفهومی که متکلّمان برآنند به‌کار برده‌اند چنان‌که امام سجّاد، علی بن الحسین علیه السلام در دعای شمارهٔ ۳۰ در صحیفه سجّادیه چنین می‌فرماید: «**وَاحْجُبْنِي عَنِ السَّرَفِ وَالازْدِيَادِ، ... وَاقْبِضْنِي بِلُطْفِكَ عَنِ التَّبْذِيرِ**».

«مرا از اسراف و زیاده‌خواهی بازدار، ... و به لطف خویش از تبذیر بازگیر».

در این دعا می‌بینیم که امام سجّاد علیه السلام چگونه از «لطف» الهی مدد می‌خواهد تا در دام تبذیر و اسراف، که از محرّمات الهی است گرفتار نیاید، و بدین ترتیب وجود تلازم میان لطف در این دعا و لطف در اصطلاح متکلّمان آشکار می‌گردد، یعنی «عاملی که به طاعت الهی نزدیک و از معصیت او دور می‌گرداند».

در دعای خاصّ روز چهارشنبه نیز می‌خوانیم:

«**اللهُمَّ اقْضِ لِي فِي الْأَرْبِعَاءِ أَرْبَعاً: اجْعَلْ قُوَّتِي فِي طَاعَتِكَ، وَنَشَاطِي فِي عِبَادَتِكَ، وَرَغْبَتِي فِي ثَوَابِكَ، وَزُهْدِي فِيمَا يُوجِبُ لِي أَلِيمَ عِقَابِكَ، إِنَّكَ لَطِيفٌ لِمَا تَشَاءُ**».

چنان‌که می‌بینیم امام علیه السلام پس از آن‌که از خدا می‌خواهد تا او را بر طاعت

خویش نیرو بخشد و در عبادت، نشاط عنایت فرماید و به آن‌چه مایۀ ثواب است راغب سازد و از آن‌چه موجب کیفر دردناک است روی‌گردان کند، خداوند را با اسم لطیف فرا می‌خواند. و همۀ اینها نشان از پیوند دو سویه در معنای میان لطف و نعمت هدایت الهی دارد، نعمتی که آدمی را به فرمانبری از خدا نزدیک، و از نافرمانی او دور می‌گرداند. از آن‌چه گفتیم نتیجه می‌گیریم که مفهوم لطف در اصطلاح متکلّمان، می‌تواند برگرفته از قرآن و حدیث باشد گرچه استدلال آنان عقلی است و آیه و حدیث در راستای تأیید کلام عقلی می‌باشد.

شبهه‌ای مهم و پاسخی دقیق

«امام» هنگامی می‌تواند لطف محسوب شود که قادر به امر و نهی و اجرای احکام باشد و شیعۀ امامیه چنین اعتقادی ندارد، و او را غایب و دور از هرگونه تصرف در امور جامعه می‌داند و آن‌چه را لطف می‌داند به وجوب آن معتقد نیست، و آن‌چه بدان اعتقاد دارد لطف نیست.[1]

امّا پاسخ اشکال

محقّق بزرگ خواجه نصیرالدّین طوسی رحمه‌الله در جواب اشکال فوق برای لطف امام علیه‌السلام دو مرتبه قائل می‌شود: لطف اوّل در عصر غیبت موجود است و لطف دوّمی پنهان است و مردم مانع بروز و ظهور آن می‌باشند، و با عبارتی کوتاه و الهام‌گونه می‌نویسد:

«وجود او لطف است و تصرّف او لطفی دیگر است و عدم تصرّف او ناشی از ماست»[2]. مقصود از کلمۀ تصرّف، مدیریت و زمام‌داری جامعۀ

---

۱. کشف المراد، علّامه حلی، ص۴۹۱.

۲. وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدَمه مِنّا ؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علّامه حلی، ص۴۳.

اسلامی است.

علّامه حلّی نیز از دلیل لطف بودن وجود مبارک امام، حتّی در حال غیبت سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

«وجود امام به جهات متعدّد لطف است: یکی از آن جهت که احکام و شرایع الهی را حفظ می‌کند و آن را از نقص یا زیادت مصون می‌دارد. و دوم آن‌که اعتقاد مکلّفان به وجود امام و گردن نهادن به احکام و اوامر او در هر زمان، باعث پیشگیری از فساد و نزدیکی آن‌ها به صلاح است، و این امری بدیهی است و سوم این‌که زمام‌داری و تصرّف او در ادارهٔ امور بدون شک «لطف» است و این لطف جز با وجود او تحقّق نمی‌پذیرد بنابراین اصل وجود او لطف و تصرّف و زمام‌داری او لطفی دیگر است»[1].

سپس علّامه حلّی توضیحی می‌دهد که چکیدهٔ آن این است که لطف امامت منوط به سه امر است:

۱. آن‌چه بر خدا واجب است آفریدن امام و تجهیز او به علم و قدرت، و تصریح به نام و نسب اوست، و این لطف را فرموده است.

۲. وظایف و مسئولیت امام، و آن پذیرفتن و برعهده گرفتن امامت است، و این را نیز خداوند متعال انجام داده است.

۳. وظایف و مسئولیت‌های امّت است و آن نصرت و حمایت در برابر دشمنان و حفاظت آن بزرگوار و همراهی با امام و پذیرش و اطاعت اوامر اوست، و این وظیفه را امّت بجا نیاورده و به مسئولیت خود رفتار ننموده است. بنابراین مدیریت امام زمان علیه‌السلام متروک مانده است چون امّت او را ترک نموده است و محرومیت امّت اسلام از لطف کامل الهی برخاسته از تقصیر و

---

۱. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علّامه حلی، ص۴۳.

یا قصور جامعهٔ اسلامی است نه از جانب خداوند و نه از ناحیه امام علیه السلام.[1]

و لذا در پاسخ به این اعتراض گفته‌اند که وجود امام واجب است، خواه امور امّت را مدیریت کند یا نه، و کلام امیرالمؤمنین علیه السلام «**اللهُمَّ بَلَى! لا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ بِحُجَّةٍ، إِمَّا ظَاهِراً مَشْهُوراً وَإِمّا بَاطِناً مَسْتُوراً، لِئَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللهِ وَبَيِّنَاتُهُ**»[2] از این حقیقت حکایت می‌کند.

در این‌جا اشاره به دو موضوع ضروری است: نخست فلسفهٔ غیبت و دیگری فلسفهٔ انتظار. زیرا در فلسفهٔ غیبت است که به راز و سرّ غایب بودن آن حضرت علیه السلام پی می‌بریم و در فلسفهٔ انتظار آثار و برکات انتظار را می‌یابیم که در قرب به طاعت خدا و دوری از معصیت او خلاصه می‌گردد.

راز غیبت و برکات انتظار در شرح احادیث غیبت و انتظار به تفصیل خواهد آمد امّا ناگزیریم در این‌جا چکیده‌ای از هر دو سخن را بیاوریم. زیرا این شبهه را می‌توان بر بعضی از دلایل عقلی دیگر هم وارد نمود مانند دلیل عنایت به این شکل که گمان شود اگر امام معصوم جزو نظام احسن بوده و غایت و هدف خلقت عالم است نباید از میان مردم غایب باشد زیرا امام غایب نمی‌تواند برای جامعهٔ بشری سودمند بوده و بشریّت را به‌سوی خیر و صلاح هدایت نماید.

سخنی کوتاه در فلسفهٔ غیبت

شک نیست که عقل در قضایای متعلّق به الهیّات و دور از دسترس عقل عادی، از وحی مَدد می‌گیرد تا تکامل یابد، زیرا که عقل در دامن وحی

---

۱. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علّامه حلی، ص۴۳.

۲. زمین هرگز از قائم و حجّت خدا خالی نباشد، چه ظاهر و آشکارا، و چه ترسان و ناشناخته، تا آن‌که حجّت‌ها و بینات الهی بیهودهنمانند.

همچنان‌که نوزاد در دامن مادر، رشد می‌کند و نموّ می‌یابد، و به سخن دیگر، عقل در سایهٔ نبوّت و ولایت پرورده می‌شود و رشد می‌کند، و عقلی این‌گونه، ژرف‌نگر و تیزبین است، که حقایق را هرچند پیچیده و دور از ذهن باشد می‌بیند و خطا نمی‌کند و آن‌چه از دسترس عقل عادی بیرون است را درمی‌یابد، و معنای حدیث نبوی «**أَنَا وَعَلِيٌّ أبوا هذه الأمَّةِ**» این است که اندیشه‌ها و عقل‌ها در پرتو خورشید و ماه «نبوّت و ولایت» رشد یافته و به کمال بایسته خود دست می‌یابد. این است که عقل علل و راز غیبت را از وحی سؤال می‌کند و آن‌چه شنیده می‌فهمد و آگاه می‌شود و تأیید می‌کند و به عبارت دیگر عقل با عصای وحی بر قلّهٔ رفیع الهیّات بالا می‌رود.

آری، در احادیث و روایات علّت‌ها و انگیزه‌هایی در مورد غیبت امام زمان علیه السلام وارد شده است. در برخی روایات است که اگر ظاهر می‌ماند به دست غاصبان امامت و مستکبران زمان کشته می‌شد، و برخی احادیث علّت غیبت حضرتش را آزادی از بیعت با طاغوتیان زمان گفته‌اند زیرا اگر حضرت در گوشه‌ای ظاهر بود و در برابر مستکبران قیام می‌کرد کشته می‌شد و اگر سکوت می‌نمود جامعهٔ بشری را با بالاترین خطر روبه‌رو می‌گردانید و آن یأس جامعهٔ بشریت از آینده است زیرا وقتی مردم آشکارا می‌دیدند که امام موعود تسلیم صاحبان زور و قدرت شده است آیندهٔ امنیّت، عدالت و پاکدامنی برای آنان چون حباب‌هایی تهی و ناپایدار بر روی آب می‌بود.

و بالاخره بعضی روایات می‌فرماید در غیبت مصالحی است که بعد از ظهور آن بزرگوار روشن خواهد شد.

آری، حکمت و مصلحت در موضوع غیبت امام منتظَر؛ پنهان است، و چه بسا حوادثی که باز گفتن اسرار آن‌ها قبل از وقوع، ممکن نباشد زیرا که گذر روزگار در کشف علل و اسرار بسیاری از رویدادها، به‌ویژه رویدادهای

اجتماعی نقشی اساسی دارد و شاید خبر دادن از آن‌ها، پیش از هنگام وقوع به مفاسد و نتایجی انجامد که خلاف غرض و مصلحت باشد و پس از ظهور خیر و برکات آن آشکار گردد.

امام علیه السلام، به عنوان اُسوه و پیشوا، در این روایات می‌فرماید که جهان هستی و حوادث تاریخی، پوشیده‌ها و نهفته‌های بسیار دارد که مردم عادی از آن‌ها آگاهی ندارند، و بدین سبب سکوت از ذکر دلایل و عوامل غیبت، بایسته‌تر و خودداری از اعتراض و انکار شایسته‌تر است.

شکّی نیست که رویدادهای مهمّ اجتماعی چندان پیچیده و غامض است که هرگز نمی‌توان آن‌ها را به یک علّت و عامل روشن نسبت داد، بلکه عوامل و علل بسیار باید جمع آید تا به وقوع هر رویداد انجامد، البتّه با این همه، و به رغم آن‌که ما قادر به شناخت و کشف همهٔ این عوامل و علّت‌ها نیستیم، امّا چنان نیست که هیچ یک از آن‌ها را نیز ندانیم و نشناسیم، از آن جمله در موضوع غیبت امام مهدی علیه السلام بیم از قتل و نبود حجّت خدا بر روی زمین می‌تواند بخشی از مجموعه عوامل آن باشد، همچنان‌که انتظار و کاشتن نهال امید در قلوب انسان‌ها و امیدواری و خوشبینی به ظهور اصلاح‌گری که زمین را پر از عدل و داد کند از برکات غیبت آن بزرگوار است.

نتیجه‌گیری

پژوهشگر جویای حقّ با مطالعهٔ قرآن و حدیث به‌خوبی درمی‌یابد که امامت در اسلام با چه کسی تطبیق می‌نماید و راه‌های پرپیچ‌وخمی که مخالفان مهدی شخصی می‌روند آدمی را به منزل نمی‌رساند و درمی‌یابد که وجود امام معصوم در هر عصر و زمان از سوی خداوند واجب است، زیرا که امامت همان ادامه و استمرار نبوّت است و تبیین وحی به نحو کامل جز از

این طریق میسّر و ممکن نیست، و از آن‌جا که وحی الهی و تفسیر و تبیین درست آن تنها راه برای آگاهی و شناخت انسان از سعادت و خوشبختی واقعی و رسیدن به آن است بنابراین عدم تعیین و نصب امام در حکم بستن و مسدود ساختن راه تکامل و بازداشتن آدمی از حرکت به سوی هدف نهایی خلقت است، و بر این اساس، شایسته و بایسته است که خداوند متعال در هر عصر و هر دوران امامی منصوب فرماید تا بشریّت را به‌سوی هدف و مقصدی که ناگزیر از حرکت به جانب آن است رهنمون گردد.

سخنی در معنی انتظار

خداوند جامعهٔ اسلامی را امّتی متعادل و معتدل قرار داده که مقیاس و معیار سنجش سایر امّت‌ها باشد، بر خلاف اقوام دیگر همچون یهودیان و مسیحیان، که در کار دنیا و آخرت راه افراط و تفریط در پیش گرفته‌اند و جامعهٔ اسلامی چنان است که می‌تواند نمونه و اسوه‌ای برای دیگر امت‌ها باشد تا فضایل و خوی و خلق انسانی را سرلوحهٔ رفتار و کردار خود قرار دهند.

سؤالی که در این‌جا مطرح است این‌که آیا پیامبر اسلام وسیلهٔ بقای این دین جاودانی را در آیندهٔ زمان پیش‌بینی و تعیین نموده است یا نه؟ و سرانجام این‌که عامل بقای اسلام چیست و کدام است؟

با توجه به آیات کریمهٔ قرآن، امّت اسلامی صالح‌ترین و شایسته‌ترین امّت‌ها در طول تاریخ است و این نشان افتخار برای آحاد و افراد این امّت تا اَبَد باقی و ماندنی است و عامل بقای آن همانا امامت است، امامتی که ادامهٔ نبوّت و مبیّن و حامی و ناشر احکام آسمانی اسلام و سنّت شریف نبوی است و اعتقاد امامیّه به مهدویّت شخصی تنها راه نجات انسان‌ها از انواع

گرفتاری‌ها و ابتلائات و حلّ و رفع همهٔ منازعات و دعاوی غیرمنطقی است.
اثبات این مدّعا نیاز به توضیح و تبیین دو نکتهٔ دقیق دارد: نخست شئون امامت و ولایت و دوم نقش انتظار ظهور امام موعود ارواحنا فداه.

نکته اوّل: شؤون امامت. امامت در اصطلاح امامیه سه شأن دارد:

۱. امامت و رهبری سیاسی و مدیریت کشوری و اجرای احکام مقدّسهٔ اسلام، همان‌گونه که محقّقان اهل سنّت نیز در کتب کلامی و فقهی خود، از جمله در کتاب العقائد النّسفیّة و شروح آن آورده‌اند و نیاز به توضیح بیشتر ندارد.

۲. تربیت و تعلیم و مقتدا بودن و اُسوه بودن، و به عبارت دیگر نقش نبوّت در کلام الهی است که: **یُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَالْحِکْمَةَ** ... .

و ایراد علمای اهل سنّت بر غایب بودن امام، شاید از زاویه اجرای احکام اسلام و حکومت مستقیم و اداره مملکت قابل قبول باشد امّا از زاویه تعلیم و تربیت دینی و اخلاقی به هیچ‌وجه منطقی و پذیرفتنی نیست زیرا انتظار و عقیده و ایمان به مصلح و امام موعود به‌حق، در حقیقت داشتن رابطهٔ روحی و معنوی با آن بزرگوار است.

به عبارت دیگر نقش اجرای احکام اسلام بر عهده امام حاکم و صاحب قدرت و تمکّن است نه امام منزوی و دست‌بسته، اگرچه ظاهر هم باشد، امّا نقش تعلیم و تزکیه و تربیت و مقام اُسوه و مقتدا بودن امام معصوم همواره و همیشه باقی و پابرجاست، بنابراین میان امام ظاهر و دست‌بسته با امام غایب تفاوتی نیست.

متأسّفانه برادران اهل سنّت، امامت را در بخش اجرای احکام اسلام و تصدّی امر حکومت محصور و منحصر کرده‌اند در صورتی که رهبری امام در امر تعلیم و تربیت و تزکیه اخلاقی و معنوی بسیار مهم‌تر و ارزشمندتر از حکومت و لوازم آن است. این نکتهٔ دقیق را تفتازانی در شرح العقائد النسفیّة

مورد تأیید و تأکید قرار داده و می‌نویسد: «انتظام امور دنیوی به دست رئیس و فرمانروای صاحب قدرت و شوکت نیز حاصل‌شدنی است، چنان‌که در عصر حکومت ترکان بود امّا امر دین و شرع که مقصود مهم‌تر و بزرگ‌تر است مختلّ می‌ماند و حاصل نمی‌شود».

نکته دوم: نقش انتظار، حقیقت معنای آن است که در احادیث متعدّد بیان شده و همهٔ آن‌ها را در بخش موسوعهٔ احادیث خواهیم آورد، و فشرده کلام آن‌که انتظار همانا آمادگی برای اطاعت و پیروی از امام زمان علیه السلام در تمام معارف دینی و نیز در خُلق و خوی و عمل و امر به معروف و نهی از منکر است.

و در احادیث شریفه از ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام تأکید شده که عبادت در عصر غیبت امام زمان علیه السلام بسیار برتر و بالاتر از عبادت در عصر ظهور آن امام علیه السلام است. برای مثال: عمّار ساباطی روایت کرده است که از امام صادق علیه السلام پرسیدم: عبادت در عصر امام غایب و در دولت باطل افضل است یا عبادت در عصر ظهور و حضور و در دولت حق؟ امام فرمود: ای عمّار همچنان‌که صدقه در نهان برتر از صدقه آشکار است عبادت شما در نهان با امام مُسْتَتر در دولت باطل نیز برتر است زیرا در این حال شما همیشه از دشمن بیمناک هستید و عبادت در حال بیم و خوف در دولت باطل، از عبادت در حال امنیّت در دولت حقّ افضل است [توجه: مراد از امام مُستتر در این حدیث، ائمّهٔ شیعه قبل از خروج امام مهدی علیه السلام است]. عمار پرسید: چگونه است که اعمال ما از اعمال اصحاب امام ظاهر (مهدی موعود علیه السلام) در دولت حقّ افضل است؟ امام فرمود: چون شما در گرویدن به دین خدا (مذهب شیعه) و در انجام همهٔ واجبات و نیکی‌ها بر اصحاب امام ظاهر (امام مهدی علیه السلام) سبقت جسته‌اید و در دولت دشمن، از امام مستتر خود اطاعت می‌کنید و بر مشکلات شکیبا هستید و ظهور دولت حقّ را انتظار می‌کشید و می‌بینید که

حقّ امام شما و حقّ خود شما به دست ظَلَمه افتاده و با این همه بر دین خود و عبادت خود و اطاعت از امام خود، با وجود ترس از دشمنان، استوار و پایدار مانده‌اید. عمار پرسید: پس ما که در عصر امامت شما و در پیروی از شما از اصحاب امام قائم افضل هستیم، چرا آرزو می‌کنیم که از اصحاب امام قائم باشیم؟ امام فرمود: سبحان‌الله، آیا دوست ندارید که خداوندﷻ حقّ و عدالت را بر سراسر زمین حاکم گرداند و حالِ همهٔ بندگان را به صلاح آوَرَد و همگان را یکدل سازد...؟

حقیقت این‌است که در معنای‌انتظار علاوه بر آمادگی فکری و اخلاقی و عملی، وابستگی و دلبستگی باطنی و کشش و جذابیّت روحی و عشق به شخص منتظَر نیز نهفته است و بدون اتّصال و پیوستگی دوسویه میان منتظِر و منتظَر، مفهوم و معنای انتظار صدق نمی‌کند.

انتظار یعنی چشم به راه محبوب بودن:

حافظ هر آن‌که عشق نورزید و وصل خواست

اِحرام طَوف کعبه دل بی‌وضو ببست

و به عبارت دیگر انتظار حقیقی معشوق چه‌بسا از حضور و وصول هیجان‌انگیزتر و آتش فراق از وصال مشتعل‌تر!

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو

ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رُو ببست[1]

این نکته را با اعتماد و یقین می‌گویم که انتظار ظهور امام زمان ارواحنا فداه برای امت اسلام به‌خوبی تفسیر نشده و با کمال تأسّف بسیاری از مسلمانان از انتظار، معنیَ و مفهومی منفی فهمیده و چهره‌ای کم‌رنگ دیده‌اند و این مفهوم و معنای منفی و نادرست خاصّ اهل سنّت، که بخشی از آراء و

---

۱. دیوان حافظ.

عقاید آنان را نقل کردیم، نیست، بلکه در میان شیعیان نیز آثاری از این سوءفهم، امّا به شکل و شیوه‌ای دیگر، دیده می‌شود.

از جمله این آثار ناشی از سوء فهم موضوع انتظار، وظایف مسلمانان در عصر غیبت به قصد تسریع در ظهور امام زمان و رهایی بشر از یوغ ظلم و ستم است.

توضیح آن‌که در اکثریت نزدیک به اتفاق احادیث مربوط به امام مهدی عليه‌السلام این عبارت آمده است که «... **يَمْلأُ الْأَرْضَ عَدْلاً وَقِسْطاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَظُلْماً**» و برخی از شیفتگان ظهور و خروج امام موعود چنین پنداشته‌اند که گسترش و فراگیری ظلم و ستم عامل و علّت تامّ ظهور امام عليه‌السلام است و از این پندار باطل چنین برداشت کرده‌اند که «پس باید جامعهٔ اسلامی را به حال خود رها کرد و دست ظالمان و ستم‌گران را بازگذاشت و دست از مبارزه با ظلم و ظالم برداشت تا دامنهٔ ستم‌گری وسیع‌تر شود و بالنتیجه باعث تسریع فَرَج و ظهور امام رهایی‌بخش گردد.

پیداست که چنین تفسیر و تعبیری از حدیث شریف مغایر با اصل وظیفهٔ هر مسلمان در مبارزه با ظلم و ظالمان است و درست در نقطهٔ مقابل انتظار فرج قرار دارد، زیرا روح و جوهر انتظار نقش مثبت انسان در تکامل امّت و جامعه است درحالی‌که این تفسیر، نظریه‌ای کاملا منفی از نقش انسان در حرکت بشر به سوی کمال را توصیه می‌کند.

حدیث رسول اکرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گویای روند تاریخ است و نه بیانگر وظایف جامعهٔ اسلامی، و میان این دو مقوله باید فرق گذاشت.

روشن است که سرنوشت تاریخ یک سیر و حرکت طبیعی و تکوینی است و وظیفهٔ هر مسلمان عمل و حرکت به سوی پیشرفت و تعالی جامعه است و انتظار فرج نقش امیدبخش و سعادت‌آفرین امّت را ایفا می‌کند و

پشتوانهٔ اندیشه مثبت و عمل هر انسان منتظِری است.

۳. شأن سوم امامت مرحلهٔ باطن آن است که حقیقت ولایت است، یعنی قرب مطلق به خدا و خلیفه و صاحب سرّ مبدأ لایزال و این بالاترین مقام امامت و برترین امتیاز انسان کامل است و از همین روست که امام قطب عالم امکان است. تفصیل این سخن عالی و لذّت‌بخش را در این کتاب می‌خوانیم.

اینک طبق وعده‌ای که در مقدّمه کتاب دادیم یک حدیث صحیح به‌عنوان تیمّن و تبرّک در هویت امام مهدی علیه‌السلام می‌آوریم و به حکم تعامل عقل و نقل، دلیل نقلی دلیل عقلی را کمک می‌نماید و قاعدهٔ معروف: «السّمعیّات ألطاف في العقلیّات» یا «الأحکام الشّرعیّة ألطاف في الأحکام العقلیّة» سخنی است متداول بین فقهاء و حکما و در احکام فرعیه و در اصول اعتقادات نیز جاری است.

دلیل عقلی، پژوهشگر را به ضرورت امام معصوم راهنمایی می‌نماید و دلیل نقلی هویت او را روشن می‌سازد.

تعامل عقل و شرع و حدیثی در شناخت هویّت امام عصر علیه‌السلام

چنانچه علمای علوم عقلی و شرعی گفته‌اند دامنهٔ کارایی و حوزهٔ کاربردی عقل در معرفت کلّی است و به شناخت مصداق نائل نمی‌گردد و شناخت شخص و فرد در محدودهٔ احادیث معتبره و شرع انور است و لذا رد پایان این فصل یک حدیث از صدها حدیث معتبر در هویت امام عصر ـ ارواح العالمین فداه ـ آوردیم تا دادوستد عقل و شرع، عقل‌ها را به مصداق واقعی موعود اسلام و ادیان راهنماگردد.

شیخ بزرگوار صدوق در کتاب کمال‌الدین و تمام النعمة آورده است:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْوَرَّاقُ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عليهما السلام وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَهُ عَنِ الْخَلَفِ مِنْ بَعْدِهِ فَقَالَ لِي مُبْتَدِئاً: يَا أَحْمَدَ بْنَ إِسْحَاقَ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُخَلِّ الْأَرْضَ مُنْذُ خَلَقَ آدَمَ عليه السلام وَلا يُخَلِّيهَا إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ مِنْ حُجَّةٍ لِلهِ عَلَى خَلْقِهِ بِهِ يَدْفَعُ الْبَلاءَ عَنْ أَهْلِ الْأَرْضِ وَبِهِ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَبِهِ يُخْرِجُ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ.

قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ! فَمَنِ الْإِمَامُ وَالْخَلِيفَةُ بَعْدَكَ؟ فَنَهَضَ عليه السلام مُسْرِعاً فَدَخَلَ الْبَيْتَ ثُمَّ خَرَجَ وَعَلَى عَاتِقِهِ غُلامٌ كَأَنَّ وَجْهَهُ الْقَمَرُ لَيْلَةَ الْبَدْرِ مِنْ أَبْنَاءِ الثَّلاثِ سِنِينَ، فَقَالَ: يَا أَحْمَدَ بْنَ إِسْحَاقَ! لَوْ لا كَرَامَتُكَ عَلَى اللهِ عزّ وجلّ وَعَلَى حُجَجِهِ مَا عَرَضْتُ عَلَيْكَ ابْنِي هَذَا إِنَّهُ سَمِيُّ رَسُولِ اللهِ صلّى الله عليه وآله وسلّم وَكَنِيُّهُ الَّذِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَعَدْلاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَظُلْماً.

يَا أَحْمَدَ بْنَ إِسْحَاقَ! مَثَلُهُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ مَثَلُ الْخَضِرِ عليه السلام وَمَثَلُهُ مَثَلُ ذِي الْقَرْنَيْنِ، وَاللهِ لَيَغِيبَنَّ غَيْبَةً لا يَنْجُو فِيهَا مِنَ الْهَلَكَةِ إِلَّا مَنْ ثَبَّتَهُ اللهُ عزّ وجلّ عَلَى الْقَوْلِ بِإِمَامَتِهِ وَوَفَّقَهُ فِيهَا لِلدُّعَاءِ بِتَعْجِيلِ فَرَجِهِ .

فَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا مَوْلايَ! فَهَلْ مِنْ عَلامَةٍ يَطْمَئِنُّ إِلَيْهَا قَلْبِي؟ فَنَطَقَ الْغُلامُ عليه السلام بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ فَصِيحٍ فَقَالَ: أَنَا بَقِيَّةُ اللهِ فِي أَرْضِهِ وَالْمُنْتَقِمُ مِنْ أَعْدَائِهِ، فَلا تَطْلُبْ أَثَراً بَعْدَ عَيْنٍ يَا أَحْمَدَ بْنَ إِسْحَاقَ.

فَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ: فَخَرَجْتُ مَسْرُوراً فَرِحاً فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ عُدْتُ إِلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ! لَقَدْ عَظُمَ سُرُورِي بِمَا مَنَنْتَ بِهِ عَلَيَّ، فَمَا السُّنَّةُ الْجَارِيَةُ فِيهِ مِنَ الْخَضِرِ وَذِي الْقَرْنَيْنِ؟ فَقَالَ: طُولُ الْغَيْبَةِ يَا أَحْمَدُ. قُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ! وَإِنَّ غَيْبَتَهُ لَتَطُولُ؟ قَالَ: إِي وَرَبِّي حَتَّى يَرْجِعَ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ أَكْثَرُ الْقَائِلِينَ بِهِ؛ وَلا يَبْقَى إِلَّا مَنْ أَخَذَ اللهُ عزّ وجلّ عَهْدَهُ لِوَلايَتِنَا وَكَتَبَ فِي قَلْبِهِ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُ بِرُوحٍ مِنْهُ.

يَا أَحْمَدَ بْنَ إِسْحَاقَ! هَذَا أَمْرٌ مِنْ أَمْرِ اللهِ وَسِرٌّ مِنْ سِرِّ اللهِ وَغَيْبٌ مِنْ غَيْبِ اللهِ،

فَخُذْ ما آتَيْتُكَ وَاكْتُمْهُ وَكُنْ مِنَ الشّٰاكِرِينَ تَكُنْ مَعَنَا غَداً فِي عِلِّيِّين»[۱].

احمد بن اسحاق گوید: بر امام عسکری علیه السلام وارد شدم و می‌خواستم از جانشین پس از وی پرسش کنم او آغاز سخن کرد و فرمود: ای احمد بن اسحاق، خدای تعالی از زمان آدم علیه السلام زمین را خالی از حجت نگذاشته است و تا روز قیامت نیز خالی از حجّت نخواهد گذاشت، به‌واسطهٔ اوست که بلا را از اهل زمین دفع می‌کند و به خاطر اوست که باران می‌فرستد و برکات زمین را بیرون می‌آورد.

گوید: گفتم: ای فرزند رسول خدا! امام و جانشین پس از شما کیست؟ حضرت شتابان برخاست و داخل خانه شد و سپس برگشت درحالی که بر شانه‌اش کودکی سه ساله بود که صورتش مانند ماه شب چهارده می‌درخشید، فرمود: ای احمد بن اسحاق! اگر نزد خدای تعالی و حجّت‌های او گرامی نبودی این فرزندم را به تو نمی‌نمودم، او هم‌نام و هم‌کنیهٔ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است، کسی است که زمین را پر از عدل و داد می‌کند همچنان‌که پر از ظلم و جور شده باشد.

ای احمد بن اسحاق ! مَثَل او در این امّت مَثَل خضر و ذوالقرنین است، او غیبتی طولانی خواهد داشت که هیچ کس در آن نجات نمی‌یابد مگر کسی که خدای تعالی او را در اعتقاد به امامت ثابت بدارد و در دعا به تعجیل فَرَج موفّق سازد.

احمد بن اسحاق گوید: گفتم: ای مولای من! آیا نشانه‌ای هست که قلبم بدان مطمئن شود؟ آن کود به زبان عربی فصیح به سخن درآمد و فرمود: «**أَنا بَقِيَّةُ اللهِ فِي أرْضِهِ وَالمُنْتَقِمُ مِنْ أَعْدائِهِ**»، ای احمد بن اسحاق! پس از

۱. کمال‌الدین، شیخ صدوق، ج۲، ص۳۸۵، باب ۳۸ (ما روي عن أبي‌محمّد الحسن بن علي العسكري علیه السلام من وقوع الغيبة بابنه القائم علیه السلام و أنه الثاني عشر من الأئمة علیهم السلام).

مشاهده، جست‌وجوی نشانه مکن!

احمد بن اسحاق گوید: من شاد و خرّم بیرون آمدم و فردای آن روز به نزد امام عسکری علیه السلام بازگشتم و گفتم: ای فرزند رسول خدا! شادی من به‌واسطه منّتی که بر من نهادید بسیار است، بفرمایید آن سنّتی که از خضر و ذوالقرنین دارد چیست؟ فرمود: ای احمد! غیبت طولانی. گفتم: ای فرزند رسول خدا! آیا غیبت او به طول خواهد انجامید؟ فرمود: به خدا سوگند چنین است تا به غایتی که اکثر معتقدین به او بازگردند و باقی نماند مگر کسی که خدای تعالی عهد و پیمان ولایت ما را از او گرفته و ایمان را در دلش نگاشته و با روحی از جانب‌خود مؤید کرده باشد.

ای احمد بن اسحاق! این امری از امر الهی و سرّی از سرّ ربوبی و غیبی از غیب پروردگار است، آن‌چه به تو عطا کردم بگیر و پنهان کن و از شاکرین باش تا فردا با ما در علّیّین باشی.

شناخت راویان حدیث

۱. علیّ بن عبدالله الورّاق، از مشایخ صدوق و راوی از سعدبن عبدالله است. شیخ صدوق در کتاب مَن لایحضرهُ الفقیه و عیون اخبار الرضا از او روایت کرده است.

۲. سعدبن عبدالله راوی ثقه که شرح حال او در صفحهٔ ۲۰۹ آمده است.

۳. احمدبن اسحاق، راوی ثقه، شیخ قُمیان، عظیم القدر از خواصّ امام حسن عسکری علیه السلام. وی حضرت صاحب الزّمان را در خردسالی ایشان زیارت کرده است.

فصل هفتم

آینده بشرّیت و ضرورت مصلح جهانی

از دید ادیان الهی

گفتار یکم

آیندهٔ بشریّت و ظهور نجات‌بخش در کتب مقدّس مسیحیان

عهد جدید در موارد متعدّد از آیندهٔ جهان و پیشگویی‌هایی در این موارد سخن گفته و نشانه‌های ظهور منجی را برشمرده است و بازگشت عیسی مسیح علیه‌السلام یکی از حقایق مسلّم در آموزه‌های مسیحیّت است که انجیل به‌تفصیل از آن سخن گفته، و این باور یکی از اصول و مبانی تعالیم مسیحیّت است.

بازگشت حضرت مسیح علیه‌السلام

بازگشت مسیح از نظر عامّهٔ مسیحیان از اصول اعتقاداتی است که همهٔ مذاهب و فرقه‌های مسیحی در آن اشتراک نظر دارند و کلیسای مسیح از قرون اوّلیّهٔ میلادی تا امروز بر آن تأکید ورزیده است، هرچند که دربارهٔ چگونگی این بازگشت و بازتاب‌های آن در میان مسیحیان اختلافاتی است.

بیشتر مسیحیان اعتقاد دارند که بشریّت در طول تاریخ خود هفت مرحله را پیموده و خواهد پیمود:

مرحلهٔ یکم: دوره‌ای که انسان براساس فطرت الهی خود می‌زیست؛

مرحلهٔ دوم: دورانی که انسان براساس وجدان خویش می‌زیست؛

مرحلۀ سوم: دورانی که انسان تابع و تسلیم قدرت شمشیر و زبان زور بود؛

مرحلۀ چهارم: دورانی که انسان تحت حکومت شاهانی از تبار ابراهیم می‌زیست؛

مرحلۀ پنجم: دورانی که انسان تحت حکم (قانون) عیسی مسیح علیه‌السلام گذراند؛

مرحلۀ ششم: دوران کنونی از عروج مسیح علیه‌السلام تا ظهور دوبارۀ او؛

مرحلۀ هفتم: دورانی که عیسی مسیح علیه‌السلام بر سراسر جهان حکومت خواهد یافت و همۀ مردمان به فرمان او خواهند بود.

چنان‌که می‌بینیم آخرین مرحلۀ حیات بشر، دورانی خواهد بود که مُنجی جهانی ظهور کرده و بر سراسر جهان سیطره خواهد یافت.

توضیحاً عبارت «بازگشت عیسی مسیح علیه‌السلام» به این صراحت در کتاب مقدّس نیامده و عبارت یونانی آن از چهار واژۀ خاصّ یونانی ترکیب یافته که مترجمان آن را به زبان‌های مختلف ترجمه کرده‌اند، بدون آن‌که در آن‌ها دلیلی بر اختصاص بازگشت به حضرت مسیح ملاحظه گردد.

چهار واژه‌ای که در انجیل آمده عبارت است از:

۱. Parousia به معنای حضور پس از بازگشت

۲. Epiphameria به معنای ظهور

این واژه برای بازگشت منجی به کار رفته و به مفهوم بازگشت آشکارا و نه پنهان به این جهان است؛ چنان‌که همۀ مردمان خواهند توانست او را ببینند و بنگرند. واژۀ مزبور در موارد زیر از عهد جدید آمده است:

ـ رسالۀ اوّل قدّیس پولس به تیموتاؤس ۳: ۱۶

ـ رساله دوم قدّیس پولس به تیموتاؤس ۱: ۱۰

ـ رسالهٔ اوّل قدّیس پولس به تیموتاؤس ۶: ۱۴
ـ رسالهٔ دوم قدّیس پولس به تیموتاؤس ۴: ۱۸
ـ رسالهٔ اوّل قدّیس پولس به اهالی تسالونیک ۱

۳. Apokallypsis به معنای عظمت و بزرگی

این واژه به اختلاف و تفاوت میان بازگشت نخستین عیسی علیه‌السلام و بازگشت دوم منجی اشاره دارد که حضور نخستین او همراه قدرت و مجد و عظمت نیست؛ امّا در بازگشت دوم عظمت و تفوّق او بر همه چیز به‌وضوح مشهود است.

این واژه در دو مورد از عهد جدید دیده می‌شود:
ـ رساله دوم قدّیس پولس به اهالی تسالونیک ۱

۴. واژه «روز خدا»

ضرورت ظهور منجی

عهد جدید از ظهور «ربّ» در جسد انسان سخن می‌گوید (رسالهٔ اوّل قدّیس پولس به تیموتاؤس ۳ ۱۶:) که این ظهور همراه با شکوه و جلال عظیمی خواهد بود. به این موضوع در شش مورد از عهد جدید اشاره شده است:

ـ انجیل متی ۲۴: ۳۱
ـ انجیل لوقا ۲۱: ۲۷
ـ مکاشفه یوحنّای رسول ۲۲: ۱۲

ظهور منجی در عهد جدید، در موارد ذیل از زبان شاگردان و رسولان عیسی علیه‌السلام نقل شده است:

ـ رسالهٔ پطرس ۱: ۷

ـ رسالهٔ پطرس ۵: ۴
ـ رسالهٔ یعقوب ۵: ۷ ـ ۸
ـ رسالهٔ پولس به قرنتیان ۱: ۷
ـ رسالهٔ پولس به تسالونیکیان ۱: ۱۰ ، ۲: ۱۹، ۴ ۱۶:
ـ رسالهٔ پولس به تیموتاؤس۶: ۱۴

و نیز در کتاب اعمال رسولان (۱: ۱۱) دربارهٔ ظهور منجی به حضور فرشتگان اشاره شده است.

چگونگی بازگشت دوم

پیش‌تر گفتیم که بازگشت دوم منجی با ظهور نخستین او تفاوت دارد.

مسیح نخستین بار باآرامش و سکون ظهور کرد و کسی، جز شماری از مردم و مریدان و شاگردان نزدیکش، از آن آگاه نشد (انجیل لوقا، ۲: ۸ ـ ۱۴) و نیز چند تن از زرتشتیان در شرق که از مردم ایران بودند چنان‌که در انجیل متّی (۲: ۱ ـ ۱۲) آمده است.

امّا بازگشت دوبارهٔ او با علائم و نشانه‌های خاصّی همراه خواهد بود به شرح زیر:

۱. ناگهانی بودن

چنان‌که در انجیل متّی (۲۴: ۳۷ ـ ۳۹) و انجیل مرقس (۲۴: ۳۲) آمده، بازگشت دوم مسیح بی‌خبرانه و غیرمنتظره بوده و هیچ‌یک از مردم از تاریخ و روز و لحظهٔ آن خبر نخواهند داشت.

۲. عظمت و شکوه

در انجیل متّی (۲۵: ۳۱ و ۳۳) و انجیل مرقس (۲۴: ۲۶ـ ۲۷) بازگشت

دوبارهٔ منجی همراه با شکوه خاص خواهد بود و او در میان ابرها و درحالی که فرشتگان مقرّب او را در میان گرفته‌اند، ظاهر خواهد شد.

۳. تجسُّد

برابر آن‌چه در انجیل یوحنّا (۱۴: ۲۳، ۲۱: ۲۲ـ ۲۳) آمده، بازگشت دوبارهٔ منجی آشکارا و جسمانی خواهد بود و نه‌تنها روحانی؛ به گونه‌ای که همهٔ مردم خواهند توانست او را به چشم ببینند (مکاشفه یوحنّای رسول۱ : ۷).

پیش‌گویی و پیش‌بینی ظهور منجی

مسیحیان در طول تاریخ دوهزار سالهٔ مسیحیّت دربارهٔ روز معیّنی ـ که مسیح در آن روز ظهور خواهد کرد ـ سخن‌ها گفته و کتاب‌های بسیار نگاشته‌اند.

در قرن اوّل میلادی نویسندهٔ مسیحی به نام تیخونیوس(Tichonius) با استنباط از آن‌چه در کتاب مقدّس آمده ادّعا کرد که مسیح در سال ۱۳۸۱ ظهور خواهد کرد.

پس از او دو تن دیگر به نام‌های هیپولیتیوس[۱] و لاکتانتیوس[۲] مدّعی شدند که مسیح در سال ۵۰۰ ظهور خواهد کرد، و کسانی بسیار نیز ظهور آن حضرت را در سال ۱۰۰۰ م. می‌دانستند و به تعبیر هزار سال ـ که در عهد عتیق (سفر راعوت ۲۰) آمده ـ استناد می‌کردند که سپس آن را در سال ۱۰۳۳ یعنی هزار سال پس از عروج مسیح اعلام کردند. کشیشی به نام

---

1. Hipolytius 170 - 236 .

2. Lactantius 250 - 330 .

مایکل استیفل[1] ـ که از دوستان مارتین لوتر بود پیشگویی کرد که مسیح در ساعت ۲ بامداد روز ۱۵۳۳/۱۰/۱۹ ظهور خواهد کرد. و با این‌که مارتن لوتر با این پیش‌گویی مخالفت ورزید امّا مریدان او در ساعت مقرّر در کلیسا تجمّع کردند.

فیزیکدان مشهور، اسحاق نیوتن، نیز پیش‌بینی کرده بود مسیح در سال ۱۷۱۵ ظهور خواهد نمود، وجهانگرد معروف ژوزف ولف[2] ظهور مسیح را در سال ۱۸۷۴ پیش‌بینی کرده بود. و کشیشی از اهالی سیدنی استرالیا ادّعا کرده بود که مسیح در ۳۰ اکتبر سال ۱۹۹۲ برفراز یکی از قلل کوه‌های استرالیا فرود خواهد آمد و در آن روز همراه مریدانش برای استقبال از مسیح آماده شده بود.

فرقهٔ مسیحی معروف به «شهدای ربّ» بر این اعتقاد بودند که ظهور مسیح در سال ۱۹۸۴ روی خواهد داد و ادگار ویسنانت[3] کتابی در این موضوع نوشت و با استناد به ۸۸ دلیل ادّعا کرد که مسیح در سال ۱۹۸۸ ظهور خواهد کرد.

روزنامه A.S.U Today نیز در شمارهٔ مورّخ ۲۰ اکتبر ۱۹۹۱ اعلانی در یک صفحه کامل به چاپ رساند که در آن یک فرقهٔ مسیحی اعلام کرده بود که مسیح در روز ۲۸ اکتبر سال ۱۹۹۹ ظهور خواهد کرد و در آن روز ۵۰ میلیون تن از مردم بر اثر زلزله و ۵۰ میلیون تن بر اثر فروریختن خانه‌هایشان خواهند مرد.

---

1. Michel Stifel .

2. Josef Wolf 1762 - 1795 .

3. Edgar Whisenant .

هارولد کمپینگ[1] یکی از سرشناسان و زعمای مسیحی در آمریکا چند کتاب، شامل انواع پیش‌گویی‌های مربوط به ظهور مسیح تألیف و منتشر کرده که یکی از آن‌ها که در سال ۱۹۹۳ انتشار یافت، چنان با استقبال گرم مردم روبه‌رو گردید که پنجاه هزار نسخهٔ آن در همان روز نخست پس از انتشار به فروش رسید.

برخی مسیحیان معتقد بودند که مسیح در روز ششم ماه سپتامبر ۱۹۹۴ ظهور خواهد کرد؛ سپس تاریخ مزبور را در اوایل سال ۲۰۰۰ دانستند و برحسب یک نظرسنجی در حدود ۲۰ درصد جوانان امریکایی به ظهور مسیح در آغاز هزارهٔ سوم میلادی اعتقاد راسخ داشتند و شگفت‌تر از همهٔ آن‌که طبق گزارش مؤسّسهٔ خبرگزاری CNN بسیاری از مردم آمریکا حادثهٔ انهدام مرکز تجاری نیویورک در ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۰۱ را نشانهٔ نزدیک شدن بازگشت مسیح شمردند.

این‌گونه پیش‌گویی‌ها و پیش‌بینی‌ها دربارهٔ زمان ظهور مُصلح و مُنجی جهانی (امام مهدی علیه‌السلام) در اسلام هیچ‌گونه پایه و مایه‌ای ندارد و ائمّهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌شدّت از این پیش‌گویی‌ها منع فرموده و این‌گونه پیش‌گویان را دروغ‌پرداز دانسته‌اند.

فُضَیل گوید: «از امام باقر علیه‌السلام پرسیدم که آیا زمان این امر و ظهور و قیام امام زمان معیّن و معلوم است؟ امام فرمود: کسانی که برای این رویداد زمان خاصّی را معیّن می‌کنند دروغ می‌گویند ـ و این عبارت را سه بار تکرار فرمود ـ».[2]

از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل شده که فرمود:

---

1. Harold Camping .

۲. الغیبة، شیخ طوسی، ص۴۲۵ ـ ۴۲۶.

«هر کس زمان خاصّی برای ظهور امام مهدی تعیین کند دروغ گفته است، ما در گذشته چنین وقتی را تعیین نکرده‌ایم و در آینده نیز نخواهیم کرد.»[1]

عبدالرّحمن بن کثیر گفته است: نزد ابوعبدالله (امام صادقعليه‌السلام) بودم که مِهزَم أَسدی بر آن حضرت وارد شد و گفت: فدایت شوم، مرا از زمان این امر (ظهور امام مهدیعليه‌السلام) که در انتظار آن هستید، آگاه فرما، زیرا که دوران انتظار بسیار به‌درازا کشیده است. امام فرمود: ای مِهزَم، تعیین‌کنندگان این زمان دروغ‌گویانند و شتابزدگان در هلاکت‌اند و آن‌ها که تسلیم (اراده خداوند) هستند نجات‌یافتگان‌اند و بازگشت آن‌ها به ماست».[2]

و نیز امام صادقعليه‌السلام فرمود: «هر کس زمانی برای این رویداد بگوید بیم نداشته باش و سخن او را تکذیب کن؛ زیرا ما برای هیچ‌کس چنین وقتی را تعیین و بیان نکرده و نمی‌کنیم».[3]

متأسّفانه در متون دینی مسیحی چنین نهی صریحی از پیشگویی ظهور (مسیح و منجی) وجود ندارد و به همین سبب بازار پیشگویی‌های کور و دروغین در میان مسیحیان بسیار گرم بوده است.

امّا پس از تراکم و انبوه شدن این پیشگویی‌ها و روشن شدن دروغ بودن آن‌ها ـ که باعث نگرانی و بیم مقامات دین مسیح گردید ـ کتاب‌های بسیاری تألیف و عرضه شد که مفاد همهٔ آن‌ها آگاه نبودن هیچ‌کس از تاریخ و زمان ظهور مسیح است، و مشهورترین این کتاب‌ها نود و نه دلیل بر این‌که هیچ‌کس از زمان بازگشت مسیح آگاه نیست[4] نوشته اُرُپزا[5] است که بارها چاپ و به زبان‌های

---

۱. الغیبة، شیخ طوسی، ص۴۲۵ ـ ۴۲۶.

۲. الامامة و التبصرة ، شیخ علی بن حسین بن بابویه، ص۹۵، ح۸۷ ، باب النوادر.

۳. الغیبة، شیخ طوسی، ص۴۱۴ ـ ۴۲۶ .

4. 99 Reason why no one knows when christ will return .

5. B.J Oropesa .

بسیاری از جمله به زبان‌های اروپایی و عربی و حتّی ژاپنی و کره‌ای نیز ترجمه شده است.

واژهٔ پریکلیتوس و انطباق آن بر منجی جهانی

انجیل یوحنّا در میان اناجیل چهارگانه بیشترین توجّه محافل علمی غربی را به خود معطوف داشته است. در این انجیل واژهٔ پریکلیتوس چهار بار تکرار شده که در سه مورد به بعثت و رسالت خاتم‌الانبیاء محمّد بن عبدالله ﷺ و در یک مورد به ظهور منجی آخرالزّمان امام محمّد بن الحسن العسکری بشارت داده و این بشارت از عبارت زیر به‌روشنی دریافت می‌شود:

«اگر مرا دوست دارید پس وصایای مرا حفظ کنید و من از پدر می‌خواهم که تسلیت‌دهنده دیگری به شما عطا کند که تا ابد با شما خواهد بود، آن روح حقّ که جهان نمی‌تواند او را بپذیرد؛ زیرا که او را نمی‌بیند و نمی‌شناسد»[۱].

واژهٔ پریکلیتوس در اصل یک واژهٔ یونانی و معنی آن «محمود» یا «محمّد» است؛ امّا این واژه در انجیل یوحنّا به صورت «پاراکلیتوس» آمده که در زبان یونانی به معنی «شفیع و مدافع» است. سؤالی که ما را به این بررسی واداشت این است که چه عاملی باعث تغییر شکل این واژه از «پریکلیتوس» به «پاراکلیتوس» گردیده است و امیدواریم این بررسی مقدّمه و زمینه‌ای برای پژوهش‌های بیشتر و وسیع‌تر در این زمینه باشد.

پاسخ به سؤال پیشین خود منوط به پاسخ دادن به سؤال دیگری است و آن این است که وضعیت انجیل یوحنّا و انجیل‌های دیگری که در دسترس

---

۱. انجیل یوحنّا، ۱۶ ـ ۱۸.

ماست، چیست و چگونه است؟

می‌کوشیم تا پاسخ این سؤال را از لابلای اطّلاعاتی که ویل دورانت در مجلّد سوم کتاب تاریخ تمدّن ارائه کرده است بیابیم:

«مسائل مربوط به اناجیل به این سادگی نیست. انجیل‌های چهارگانه‌ای که هم‌اکنون در دسترس و موجود است، بقایای شمار بسیاری از انجیل‌هایی است که در قرن اوّل میلادی میان مسیحیان متداول و رایج بوده است.

... تاریخ قدیم‌ترین نسخه خطّی انجیل به قرن سوم میلادی باز می‌گردد و به نظر می‌رسد که نسخه‌های اصلی انجیل در فاصله سال‌های ۶۰ تا ۱۲۰ میلادی نوشته شده باشد، و این بدان معنی است که این انجیل‌ها در گذر دو قرن دستخوش اشتباهات ناسخان و تغییرات احتمالی برای ایجاد هماهنگی میان متون اناجیل با آراء یا مقاصد و اصول لاهوتی فرقه‌های مسیحی در عصر استنساخ‌کنندگان، گردیده باشد.

نویسندگان مسیحی تا پیش از سال ۱۰۰ میلادی اقوال بسیاری از عهد عتیق را در آثار خود نقل کرده‌اند بدون آن‌که حتّی یک قول از عهد جدید را نقل کرده باشند.

... در حدود سال ۱۳۵ م پاپیاس از یوحنّای بزرگ نقل کرده که گفته است مرقس انجیل خود را از خاطراتی که پطرس حواری برای او بازگو کرده نوشته است.

... و انجیل یوحنّا مدّعی آن نیست که شرح حال و سیره عیسی علیه‌السلام باشد؛ زیرا این انجیل عیسی علیه‌السلام را تنها با این وصف که او کلمه خدای آفریننده جهان و منجی بشر است وصف کرده، و این انجیل در بسیاری از جزئیات و تفاصیل با انجیل‌های دیگر تفاوت دارد، به گونه‌ای که وصف کلّی از مسیح

و جنبهٔ نیمه گنوسی[1] (گنوستیک) این انجیل و تأکید آن بر افکار ماوراء طبیعی، بسیاری از اندیشمندان مسیحی را در این‌که یوحنّای حواری، آن را نوشته باشد دچار شک و تردید کرده است.... و روشن است که میان این انجیل‌ها تناقض‌های بسیار وجود دارد، همچنان‌که در انجیل‌های چهارگانه اطّلاعات تاریخی مُبهم و اشتباهاتی آمیخته به خرافات مشرکان و حوادث ساختگی برای اثبات تحقّق پیشگویی‌های عهد عتیق و زمینه‌سازی تاریخی برای مراسم بعدی کلیسای وقت به چشم می‌خورد».[2]

شکّی نیست که برخی سخنان حضرت مسیح در انجیل‌ها وجود دارد، امّا نمی‌توان پذیرفت که همهٔ آن‌چه در انجیل‌ها آمده سخنان آن حضرت باشد، و بر این اساس موضوع بشارتی که در موارد متعدّد در انجیل‌ها آمده یک موضوع بنیادین است، و بر حسب نظرات دورانت و دیگر محقّقان، تغییر در کتابت برخی کلمات، و از آن جمله تغییر واژهٔ پریکلیتوس به پاراکلیتوس امری طبیعی است.

ونیز شکّی نیست که نقل زبان به زبان انجیل، تا هنگام تدوین آن از سوی یوحنّا، باعث وقوع اشتباهات بسیار و تغییر در شکل (کتابت) برخی کلمات شده است، چنان که، برای مثال، واژهٔ «پاراکلیتوس» ـ که در انجیل یوحنّا دیده می‌شود ـ در گفتار و نوشتارهای ادبی آن زمان، و پیش از آن به صورت «پریکلیتوس» تلفّظ و نوشته می‌شده است.

و آنان که بعثت رسول خدا محمّد صلی الله علیه و آله و سلم و نیز ظهور یک منجی از ذریّهٔ آن حضرت در آخرالزّمان را تهدیدی برای موقعیّت خود می‌شمردند، تغییر کلمهٔ مزبور (پریکلیتوس) را حفظ و تثبیت کردند.

---

۱. نگرشی دینی که آمیخته‌ای از فلسفه یونان و شرق و مسیحیّت است.

۲. تاریخ تمدّن، ویل دورانت، ج۳، ص۶۵۴ .

پروفسور عبدالأحد داود، اسقف سابق کلیسای روم کاتولیک که سپس به اسلام گروید در کتاب خود با عنوان محمّد در تورات و انجیل می‌نویسد: لازم است خطای سهوی یا عمدی ارباب کلیسا دربارهٔ واژهٔ «فاراقلیط» (پاراکلیتوس) را روشن کنیم، بدین ترتیب که واژهٔ مزبور برخلاف پندار ارباب کلیسا و معتقدان به تثلیث، به‌معنای روح‌القدس نیست بلکه معنای‌آن تسلیت‌بخش یا شفیع یا واسطه است... و آن‌ها کلمه «فَرقَلیط» (پریکلیتوس) را به «فارقَلیط» تغییر دادند، زیرا «فَرقَلیط» در اصل لغت به معنای «احمد» و «مختار، محمود، شهیر...» بوده و نامی که در کلام مسیح به صورت «فَرقَلیط» آمده دالّ بر شخص معیّن و خاصّی است، و به صورت «فارقَلیط» به معنای روح‌القدس، نبوده است زیرا:

الف. در انجیل لوقا آمده است که «روح‌القدس» هدیّه یا عطیّهٔ خداوند است.[۱]

و مقایسه میان «تقدیم هدایای نیک و شایسته» از سوی پدر و مادرهای شریر و هدیهٔ روح‌القدس ـ که خداوند به مؤمنان عطا می‌فرماید ـ منافی آن است که آن هدیّه شخصیّتی جاندار (دارای روح) باشد.

بدین ترتیب آیا می‌توان با قاطعیّت ادّعا کرد که عیسی‌علیه‌السلام هنگامی که شنوندگان را وعظ می‌کرد ـ گفته باشد که «خدای پدر» به هر یک از فرزندان زمینی خود ـ که بخواهد ـ «روح‌القدس» را عطا خواهد کرد؟ و آیا با اطمینان می‌توان گفت که حواریّون عیسی‌علیه‌السلام اعتقاد داشته‌اند که این هدیّه یا عطیّهٔ پروردگاری توانا بوده که پروردگار توانای دیگری آن را به آفریدگان فناپذیر

---

۱. انجیل لوقا، ۱۱/ ۱۳ «پس اگر شما با آن‌که شریر هستید می‌دانید چیزهای نیکو را به اولاد خود باید داد،چند مرتبه زیادتر پدرآسمانی شما روح‌القدس را خواهد داد به هر که از او سؤال کند.»

خود اهدا کرده باشد؟ تصوّر این چنین اباطیلی به خودی خود، دل‌های مسلمانان اهل ایمان را به درد می‌آورد.

ب. رسالهٔ اوّل پولس به قُرنتیان[۱]، روح‌القدس را «روح خدا» وصف می‌کند که آدمی می‌تواند مسائل و موضوعات الهی را از طریق آن درک کند و بفهمد، یعنی آن‌که روح‌القدس «خدا» نیست بلکه تجلّی یا نوری است که خداوند به وسیلهٔ آن، هرکس را بخواهد تعلیم می‌دهد و به او الهام و وحی می‌فرماید، یا او را به مرحله‌ای بسیار بالا و والا از درک و علم ارتقا می‌دهد و به بیان دیگر روح‌القدس وسیله و واسطهٔ انتقال این علم و الهام است.

پروفسور عبدالأحد داود، بر این اساس، پطرس حواریّ و امام علی علیه‌السلام، هر دو را از کسانی می‌شمارد که به فیض روح‌القدس دست یافته و معرفت الهی به آن‌ها الهام شده است، بدین‌گونه که این دو تن، به دو انسان مقدّس الهی تحوّل یافته‌اند، بنابراین پطرس تأکید می‌ورزد که روح انسان، جز از طریق روح خداوند و به کمک الهام و ارشاد او، قادر به درک و شناخت حقایق مربوط به ذات الهی نیست.

وی در پایان بحث اعلام می‌دارد که پس از تحقیق و بحث و بررسی به این نتیجه دست یافته که کلمه فارقَلیط (= پاراکلیتوس) همان واژه فَرقَلیط (پریکلیتوس) و به معنای «احمد» یا «محمّد» است.[۲]

واژه یونانی «پاراکلیتوس» و معنای آن

این واژه در انجیل یوحنّا آمده و در مفهوم و مراد آن میان مفسّران اختلاف است.

---

۱. رساله اوّل پولس به قرنتیان، ج۲، ص۱۱ ـ ۱۲.

۲. تلخیص فصل نوزدهم از کتاب «محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله در تورات و انجیل».

این واژه ترجمهٔ کلمهٔ یونانی «پاراکلیتو» به معنای روح‌القدس، حامی، وکیل و شفیع است و بر حسب قرائن، مراد از آن منجی‌ای است که در آخرالزّمان ظهور خواهد کرد و به رغم نظر کسانی که آن را منطبق بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نمی‌دانند، دلایل روشن و بسیار متین وجود دارد که این واژه کاملاً بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم منطبق است.

«پریکلیتوس» همان فارقلیط یا محمّد صلی الله علیه و آله و سلم است

واژهٔ «پریکلیتوس» که در زبان عربی «فارقلیط» خوانده می‌شود در اصل یک واژهٔ سریانی[1] بوده و ترجمهٔ عربی آن «محمّد» (ستوده شده) است.

برخی معتقدند که زبان اصلی انجیل عِبری بوده که بعداً برای استفاده مردم سوریه به زبان سریانی ترجمه شده است. اصل این کتاب مفقود شده، و بعدها به قلم حواریّون بازنویسی گردیده، و واژهٔ پریکلیتوس که اصل آن یونانی است به انجیل راه یافته، سپس مترجمان عرب آن را به صورت فارقلیط (مدح شده، ستایش شده) درآوردند.

من در طیّ دیدارها و گفت‌وگوهای مبسوط و مفصّلی که با علمای واتیکان و اندیشمندان مسیحی در ایتالیا داشتم به دو نکته بسیار مهم در این موضوع دست یافتم.

۱. تعلّق واژهٔ پریکلیتوس به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

۲. تعلّق آن به امام منتظر، صاحب‌الزّمان علیه السلام

روح حقیقت

خانم دانیلد پولنزی، کارشناس الهیّات در واتیکان می‌گوید: واژهٔ

---

۱. تلخیص فصل نوزدهم از کتاب «محمّد صلی الله علیه و آله و سلم در تورات و انجیل».

«پاراکلیتوس» ـ که چهار بار در انجیل یوحنّا ذکر شده و محافل علمی مسیحی به آن استناد می‌کنند ـ در هیچ‌یک از سه انجیل دیگر نیامده است.

یوحنّا، این واژه را که به «روح‌القدس، حامی و وکیل» ترجمه شده، نه بر شخص عیسی مسیح علیه‌السلام بلکه بر روح حقیقت اطلاق کرده است.

افکار دینی یوحنّا در مقایسه با دیگر افکار و آرای مطرح در جهان مسیحیّت از عمق بیشتری برخوردار است به گونه‌ای که به نوعی ابداع و نوآوری در متون دینی مسیحی انجامیده، و این ناشی از منابع فرهنگی مختلفی اعمّ از سریانی یا یونانی است که یوحنّا به آن‌ها استناد کرده و این ابداع و نوآوری او، اساس و پایهٔ تمدّن مسیحی گردیده است. «روح القُدُس» که یکی از معانی و ترجمه‌های این واژه (پریکلیتوس) است در متون عهد جدید و رساله‌های پطرس به عنوان جانشین مسیح آمده است؛ از این رو موضوع آخرالزّمان در آثار اندیشمندان مسیحی به دو شکل مطرح شده است:

۱. مفهومی مرتبط با مرحله ظهور مسیح علیه‌السلام و زمان حال که برخی از متفکّران مسیحی به این نظر گراییده و میان حضور و ظهور تفاوت قایل شده‌اند؛

۲. مفهومی مرتبط با منجی‌نهایی در آخرالزّمان، یعنی مرحلهٔ ظهور پاراکلیتوسی دیگر که مراد از آن روح حقیقت است که در آینده ظاهر خواهد شد (روح حقیقت که جهان نمی‌تواند او را بپذیرد؛ زیرا او را نمی‌شناسد و نمی‌بیند).

شکّی نیست که مقصود از شناختن در این عبارت شناخت ذهنی است که جزیی از کلمات انسان شمرده می‌شود، امّا شناختن از طریق حضور و عشق، یا نوری که ایمان را بر جهان انسانیّت و زوایای هستی می‌افشاند، نوعی دیگر از شناخت است که به جای خود از آن بحث خواهیم کرد.

آن چه شایسته یادآوری است این است که رسالت پاراکلیتوس، یک رسالت بشری نیست و برخی از محقّقان، همچون عمر امین موتی، دانشمند مسیحی ـ که بعداً به اسلام گروید ـ با استناد به انجیل یوحنّا معتقدند که پاراکلیتوس یا روح حقیقی منتسب به خداوند، و مبدأ و اساس هدایت است و او بر زمین فرود خواهد آمد و برای عیسی علیه السلام شهادت خواهد داد، امّا مسیح ـ که روح حقیقت برای او شهادت خواهد داد ـ همان عیسی علیه السلام است و اعتقاد دارند که عیسی علیه السلام ـ که در آسمان نزد خداوند است ـ روح را نزد حواریّون و کلیسا می‌فرستد تا از غلبهٔ ظلم و ظلمت بر این حقیقت، یا روح حقیقت پیشگیری کند.

از آن‌چه گذشت می‌توان دو نکته را دریافت:

۱. یوحنّا از فرا رسیدن روح‌القدس به عنوان جانشین مسیح سخن می‌گوید؛

۲. چنین فرض می‌شود که مسیح دو ظهور خواهد داشت که دوّمین آن در آخرالزّمان خواهد بود.

پاراکلیتوس در ادبیّات یونان باستان

عمر امین در تحقیقاتی که به عمل آورده به این نتیجه رسیده است که واژهٔ پاراکلیتوس در نوشته‌های ادیبان و نویسندگان یونانی قرن هشتم قبل از میلاد از قبیل ایلیاد و اودیسه اثر هومر و نیز در اشعار هِزِیود ـ که پدر شعر آموزشی یونان شمرده می‌شود ـ به معنای ستوده شده و بزرگ و شایسته ستایش آمده است که این معانی قابل انطباق بر محمّد صلی الله علیه و آله و سلم است امّا ترجمهٔ پاراکلیتو به پاراکلیتوس که به مفهوم شفیع و وکیل و حامی و مدافع است ترجمه و تعبیر دقیقی از این کلمه نیست و معنای اصلی آن رایج‌تر یا

ارجح است.

بنابراین کلمهٔ پاراکلیتوس ـ که در انجیل دیده می‌شود ـ همان کلمهٔ پریکلیتوس است که در آثار ادبی یونان قدیم به معنای ممدوح و محمود به کار رفته، امّا معادل علمی و دقیقی نیست.[1]

مفهوم حقیقی واژه پریکلیتوس و موارد استعمال آن در انجیل

به اعتقاد ما این کلمه از دو جهت قابل توجه است:

۱. از جهت مفهوم حقیقی آن؛

۲. از جهت موارد استعمال آن در انجیل.

در مورد نخست، چنان‌که عمر امین موتی می‌گوید، انجیل یوحنّا به ظهور پریکلیتوس بشارت داده، یعنی شخصی بزرگوار و ستوده ـ که این معنی بر نام رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم منطبق است ـ و افزون بر این، به معانی دیگر مانند روح‌القدس و جانشین عیسی علیه‌السلام و زنده‌کننده تعالیم او نیز آمده است.

برخی از محقّقان مسلمان، همچون آیت‌الله حاج میرزا ابوالحسن شعرانی به نقل از یکی از آگاهان به زبان لاتینی، گفته‌اند واژه‌ای که در انجیل آمده پریکلیتوس است نه پاراکلیتوس. مرحوم آیت‌الله شعرانی در کتاب خود چنین می‌آورند:

«نزد این بنده کتاب لغت یونانی به انگلیسی هست آن‌را به آشنایان زبان انگلیسی نشان دادم گفتند «پریکلتوس» را به همین معنی ترجمه کرده است حتی معنی تفصیلی که در «احمد» است (ستوده‌تر) در «محمّد» نیست از کلمهٔ «پریکلتوس» یونانی نیز فهمیده می‌شود. و این کتاب لغت، طبع

---

۱. این مطلب را از رساله پژوهشی آقای امین موتی، که نسخه‌ای از آن را هنگام دیدار به مؤلّف اهداء کردنقل کرده‌ایم.

انگلستان است. و نصاری امروز به جای این کلمه در ترجمه‌های انجیل «تسلّی دهنده» می‌آورند و خوانندگان هرجا این کلمه را دیدند بدانند در اصل انجیل به جای آن کلمهٔ «فارقلیط» است و به عقیدهٔ مسیحیان «پریکلتوس» به فتح «پ» و «راء» است و گویند اگر به کسر این دو حرف بود به معنی «احمد» بود چون به فتح است به معنی تسلّی‌دهنده است و به عقیدهٔ ما ترجمهٔ اول صحیح است»[۱].

امّا تحقیقاتی که ما در ایتالیا به عمل آورده‌ایم با توجّه به متن انجیل یوحنّا و کتب لغت و ترجمه‌های انجیل به زبان‌های مختلف ثابت می‌کند که کلمهٔ مزبور در انجیل یوحنّا همان پاراکلیتوس به معنای روح‌القدس، وکیل و حامی است.

امّا در مورد دوم ـ که شایستهٔ تذکّر و توجّه است ـ موارد استعمال این واژه در انجیل یوحنّا است و چنین به نظر می‌رسد که این انجیل واژهٔ پریکلیتوس را در اشاره به دو شخصیّت به کار گرفته است، بدین ترتیب که در سه مورد با پیامبر اکرم، محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم انطباق دارد و در یک مورد نمایان‌گر صاحب‌الزّمان است، آن‌جا که می‌گوید:

«روح راستی که جهان نمی‌تواند او را قبول کند زیرا که او را نمی‌بیند و نمی‌شناسد»[۲].

این عبارت کاملا با موضوع غیبت پریکلیتوس هماهنگی دارد، همچنان‌که با نام امام منتظر (محمّد) نیز منطبق است زیرا چنان‌که پیشتر گفتیم واژهٔ پریکلیتوس در زبان یونانی باستانی به معنای «ستوده و ستایش‌شده» است و هنگامی که من در دیدار با محقّقان ایتالیایی به این انطباق و هماهنگی اشاره

---

۱. اثبات نبوت، میرزا ابوالحسن شعرانی، ص۲۴۱.

۲. انجیل یوحنّا، ۱۴/ ۱۸.

کردم برای آنان بسیار جالب و عجیب بود.

خلاصه و گزیدهٔ کلام آن که: من در جریان بررسی‌ها و گفت‌وگوهایی که با محقّقان و علمای مسیحی داشتم به این نتیجه دست یافتم که اشارهٔ عیسی مسیح علیه السلام به ظهور دو شخصیّت است که هر دو محمّد نام دارند (محمّد بن عبدالله، محمّد بن الحسن)، و اگر دیگران نیز به دیدهٔ انصاف در این مستندات بنگرند حقیقتی بس بزرگ روشن خواهد شد.

نتیجه

انجیل مسیحی به سه قضیه جهانی اهمیّت بسیار داده است:

۱. جهان پیش از ظهور (مسیح) که ظلم و بیدادگری بر آن حاکم است؛

۲. جهان پس از ظهور، که دنیای عدالت و سعادت است؛

۳. مصلح جهانی.

در انجیل متّی آمده است:

«... زیرا همچنان‌که برق از شرق ساطع شده تا به مغرب ظاهر می‌شود ظهور پسر انسان نیز چنین خواهد شد * و هرجا که مُرداری باشد کرکسان در آن‌جا جمع شوند * ... همچنین چون شما نیز این همه را ببینید بفهمید که نزدیک بلکه بر در است. هر آینه به شما می‌گویم تا این همه واقع نشود این طایفه نخواهد گذشت * آسمان و زمین زایل خواهد شد لیکن سخنان من هرگز زایل نخواهد شد * امّا از آن روز و ساعت هیچ‌کس اطّلاع ندارد؛ حتّی ملائکهٔ آسمان، جز پدر من و بس * لیکن چنان‌که ایّام نوح بود، ظهور پسر انسان نیز چنان خواهد بود» [1].

من دربارهٔ این آیات انجیل متّی با اندیشمندان مسیحی گفت‌وگو و این

---

۱. انجیل متّی، ۲۴/ ۲۷ ـ ۳۷.

سؤال را مطرح کردم که آیا هم زمان با ظهور پسر انسان، رستاخیز نیز فرا خواهد رسید، درحالی‌که اسفار و کتب عهد عتیق و بالاخص کتاب اشعیاء ـ که تماماً مورد تصدیق مسیحیان است ـ از حاکمیّت عدل و داد در زمین و همزیستی گرگ و گوسپند بشارت داده‌اند؟ این جز به معنای تأسیس حکومت عدل در زمین قبل از ظهور نیست و ظهور این آثار ناگزیر باید همراه و حاصل برقراری حکومت عدل الهی در زمین پیش از فرا رسیدن رستاخیز باشد.

لازم به یادآوری است که انجیل لوقا از ظهور پسر انسان و نجات بشریّت سخن گفته، بدون آن‌که اشاره‌ای به قیامت و روز رستاخیز کرده باشد.[1]

آیندهٔ بشریّت و حاکمیّت عدالت

در باب بیست و یکم انجیل لوقا چنین آمده است:

«... و در آفتاب و ماه و ستارگان علامات خواهد بود و بر زمین تنگی و حیرت از برای امّت‌ها روی خواهد نمود به سبب شوریدن دریا و امواجش * و دل‌های مردمان ضعف خواهد کرد از خوف و انتظار آن وقایعی که بر ربع مسکون ظاهر می‌شود؛ زیرا قوّات آسمان متزلزل خواهد شد * و آن‌گاه پسر انسان را خواهند دید که بر ابری سوار شده با قوّت و جلال عظیم می‌آید * و چون ابتدای این چیزها بشود راست شده سرهای خود را بلند کنید؛ از آن جهت که خلاصی شما نزدیک است...»[2]

از مجموع آن‌چه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

۱. انجیل‌ها آیندهٔ جهان را پیشگویی کرده‌اند؛

---

۱. انجیل لوقا، ۲۱/ ۲۵ ـ ۳۷.

۲. همان، ۲۱/ ۲۸ ـ ۳۷.

۲. آینده سرشار از امنیّت و عدالت خواهد بود؛

۳. این آینده به ارادهٔ الهی و بر دست منجی نهایی تحقّق خواهد یافت.

گفتار دوم

سرانجام بشریّت و مُصلح آخرالزّمان در کتب یهود

کتب مقدّس یهود، همانند کتاب‌های مقدّس ادیان دیگر، از آیندهٔ بشریّت و سرانجام نهایی آن سخن گفته‌اند:

در کتاب اشعیای نَبی می‌خوانیم:

«خداوند متعال می‌باشد؛ از آن‌رو که در اعلی علّیّن ساکن است و صَهیون را از انصاف و عدالت مملوّ خواهد ساخت»[1].

و در کتاب مزامیر آمده است: «خداوند را ـ که سزاوار کلّ حَمد است ـ خواهم خواند؛ پس از دشمنانم رهایی خواهم یافت»[2].

و در کتاب اشعیای نبی می‌خوانیم:

«به دل‌های خائف بگویید قوی شوید و مترسید؛ اینک خدای شما باانتقام می‌آید. او با عقوبت الهی می‌آید و شما را نجات خواهد داد»[3].

این گونه عبارات در عهد عتیق بیانگر الهی بودن نجات‌دهنده‌ای است که سرنوشت بشریّت به دست او و با ظهور او به مشیّت الهی رقم خواهد خورد و او بدی‌ها را به نیکی و تاریکی‌ها را به نور و روشنایی بدل خواهد کرد.

بنابراین ظهور مصلح جهانی از نظر متون مقدّس یهود، از مسلّمات است

---

۱. کتاب اشعیاء نبی، ۳۳/ ۵ .

۲. مزامیر، ۱۸/ ۳ .

۳. کتاب اشعیاء نبی، ۳۵/ ۴ .

و اگرچه این متون از او با عناوین مختلف یاد کرده‌اند امّا همهٔ آن‌ها در این حقیقت متفق‌القول هستند؛ چنان‌که جایی از او با عنوان «بندهٔ عاقل» یاد شده:

«اینک بندهٔ من با عقل رفتار خواهد کرد و عالی و رفیع و بسیار بلند خواهد شد. چنان‌که بسیاری از تو در عجب بودند (از آن جهت که منظر او از مردمان و صورت او از بنی آدم بیشتر تباه گردیده بود). همچنان بر امّت‌های بسیار خواهد پاشید و به سبب او پادشاهان دهان خود را خواهند بست؛ زیرا چیزهایی را که برای ایشان بیان نشده بود خواهند دید و آن‌چه را که نشنیده بودند خواهند فهمید»[1].

جایی با عنوان پادشاه و شبان

«و بندهٔ من، داود پادشاه ایشان خواهد بود و یک شبان برای جمیع ایشان خواهد بود و به احکام من سلوک نموده و فرایض مرا نگاه داشته آن‌ها را به‌جا خواهند آورد.»[2]

و جایی با عنوان «داود»

«و بعد از آن بنی‌اسرائیل بازگشت نموده یَهوه خدای خویش و پادشاه خود داود را خواهند طلبید و در ایّام بازپسین به سوی خداوند و احسان او با ترس خواهند آمد.»[3]

و گاه به عنوان «داود»ی که در آخرالزّمان مبعوث خواهد شد

«و ایشان خدای خود یَهوه و پادشاه خویش، داود را ـ که برای ایشان

۱. کتاب اشعیاء نبی، ۵۲/ ۱۳ ـ ۱۵ .
۲. کتاب حزقیال، ۳۷/ ۲۴.
۳. کتاب هوشع، ۳/ ۵ .

برمی‌انگیزانم ـ خدمت خواهند کرد»[1].

و جایی به عنوان یکی از ذرّیه داود

«لهذا ای خداوند، تو را در میان امّت‌ها حمد خواهم گفت و به نام تو سرود خواهم خواند که نجات عظیمی به پادشاه خود داده و به مسیح خویش رحمت نموده است، یعنی به داود و ذریّت او تا ابدالآباد»[2].

صرف‌نظر از هر عنوانی که برای مصلح جهانی یاد شده، یهودیان معتقدند که این مصلح همان مسیح (= ماشیح) است و تقدیر الهی مقتضی ظهور انسان با این عنوان است تا به اصلاح امور بپردازد.

همچنین در وصف مصلح جهانی آمده است:

«این خادم من است و من او را حمایت می‌کنم. او گزیدهٔ من است و روح مرا شاد می‌سازد و همهٔ امّت‌ها را به عدالت بشارت خواهد داد، به آواز بلند سخن نمی‌گوید و سخنان او در کوچه‌ها شنیده نمی‌شود.او براساس حقیقت به عدالت بشارت می‌دهد و در این راه کوتاهی نمی‌ورزد و سستی نمی‌کند تا آن‌که عدالت را در جهان برپا سازد، آن چنان‌که خداوند جاویدان فرمان داده است. من تو را برای نجات فرا خواندم و دستت را خواهم گرفت... به خاطر مردمان روستانشین که کدار[3] نیز در میان آن‌ها ساکن است،

---

۱. کتاب ارمیاء، ۳۰/ ۹.

۲. کتاب مزامیر، ۴۹/۱۸ ـ ۵۰ .

۳. واضح است که مراد از خادم مذکور در این آیات امام مهدی منتظر است که عدل و داد را در جهان می‌گستراند، این آیه همه شبهه‌ها و ابهام‌هایی که پیرامون این موضوع مطرح شده را مرتفع می‌سازد، زیرا به‌روشنی به کسانی اشاره دارد که امام علیه السلام در میان آن‌ها ظهور خواهد فرمود و کلمهٔ «کدار» در عهد عتیق و کتب مقدّس یهود به «قبایل» یا «قوم عرب» اشاره دارد.

تا فریادهای خود را بلند سازند تا ساکنان کوهستان از شادی به اهتزاز آیند»[۱].

«و در آن زمان میکائیل امیر عظیمی که برای پسران قوم تو ایستاده است خواهد برخاست و چنان زمان تنگی خواهد شد که از زمانی که امّتی به وجود آمده است تا امروز نبوده و در آن زمان هر یک از قوم تو که در دفتر مکتوب یافت شود رستگار خواهد شد»[۲].

«خداوند می‌گوید: اینک ایّامی می‌آید که شاخهٔ عادل برای داود برپا می‌کنم و پادشاهی سلطنت نموده به فطانت رفتار خواهد کرد و انصاف و عدالت را در زمین مُجری خواهد داشت.»[۳]

آخرالزّمان و جهان پیش از ظهور

انسان همیشه خود را در گرداب بی‌عدالتی و نابرابری و جنایاتی که زندگی او را دست‌خوش انواع مصایب و بلایا کرده، گرفتار دیده است. دیانت یهودی نیز همچون سایر ادیان از حیات دنیوی انسان و چگونگی زندگی او غفلت نداشته است و متون دینی یهودیّت از جهان پیش از ظهور، که از آغاز پیدایش انسان بر روی زمین ادامه داشته و نیز از موضوع آخرالزّمان سخن گفته و جهان پیش از ظهور را به صورت غلبهٔ ظلم بر عدالت و فروپاشی ارزش‌های معنوی و انسانی و گسترش فساد و تباهی و برپایی جنگ‌های خانمان‌سوز ترسیم کرده است و در دورانی که ماشیح، از تبار داود، ظهور کند، جوانان برای سالخوردگان احترامی قائل نخواهند بود و سالخوردگان در برابر جوانان به احترام خواهند ایستاد، دختر با مادرش به

---

۱. کتاب النبی السیابی، ۶۰/ ۱۱ ـ ۱(۴۲) .

۲. کتاب دانیال نبی، باب ۱۲، آیهٔ ۱.

۳. کتاب ارمیاء، ۲۳/ ۵ .

مخالفت برخواهد خاست و عروس با مادر شوهرش، و چهرهٔ مردمان از بی‌شرمی همچون سگان خواهد بود و پسر از پدرش شرم نخواهد کرد. مجالس درس و آموزش به جایگاه‌های فساد بدل خواهد شد و دانش معلّمان به تباهی خواهد گرایید و کسانی که از خطاکاری پرهیز داشته باشند مورد کینه خواهند بود. ماشیح (از تبار داود) در دورانی ظهور خواهد کرد که مردمان دو گروه خواهند بود، یا پاکان و ابریاء: (... و جمیع قوم تو عادل خواهند بود و زمین را تا ابد متصرّف خواهند شد) [۱] یا گناه‌کاران: (... و او دید که کسی نبود و تعجّب نمود که شفاعت‌کننده‌ای وجود نداشت از این جهت بازوی وی برای او نجات آورد.) [۲]

در طول هفت سال پیش از ظهور ماشیح (از تبار داود) در سال نخست مفاد این آیه تحقّق خواهد یافت: «... باران را بر شما منع نمودم و بر یک شهر بارانیدم و بر شهر دیگر نبارانیدم.» [۳]

و در سال دوم تیرهای قحطی فرود خواهد آمد که در سال سوم نیز دوام خواهد یافت و مردان و زنان و کودکان و پرهیزگاران و قدّیسان خواهند مرد و تورات فراموش خواهد شد.

و در سال چهارم نعمت‌ها فراوان خواهد شد، امّا نه به صورت کامل، و در سال پنجم نعمت کامل و نیکی و سیری همه جا را فرا خواهد گرفت و مردمان خواهند خورد و خواهند نوشید و شادی همه را در بر خواهد گرفت و تورات به نزد طالبان و خوانندگان آن باز خواهد گشت و در سال ششم صداهایی از آسمان به گوش خواهد رسید و در سال هفتم جنگ‌ها برپا

---

۱. اشعیاء، ۶۰ /۲۱.
۲. اشعیاء، ۵۹/ ۱۶.
۳. کتاب عاموس، ۷/۴ .

خواهد شد و در پایان این سال‌های هفتگانه پسر داود ظاهر خواهد شد.

و جنگ‌هایی که میان کشورها و دولت‌ها روی می‌دهد جنگ‌های یأجوج و مأجوج نامیده شده است.[۱]

(ای خداوند، برخیز و پیش روی وی درآمده او را بینداز).[۲]

بر این اساس، از نظر کتب مقدّس یهود، جهان مرحله پیش از ظهور را چنین می‌گذراند و در آخرالزّمان کار به جایی می‌رسد که بشریّت توان تحمّل را ندارد و ظلم و بیدادگری به نهایت درجه می‌رسد و انسان راهی ندارد جز انتظار ظهور کسی که او را نجات دهد و از وضع هولناکی که با آن روبه‌روست برهاند.

جهان پس از ظهور و اقدامات مصلح جهانی

ویژگی‌های جهان پس از ظهور و آثار اصلاحات و کارهای مصلح جهانی در کتب مقدّس یهود، جالب توجّه است. در جهان این دوران همهٔ بدی‌ها و زشتی‌ها نابود می‌گردد و اهداف و آرمان‌های فردی و اجتماعی تحقّق می‌یابد و زندگی به شکل مطلوب و دلپسند در می‌آید.

در دوران ظهور، بشریّت شاهد خوشبختی و رستگاری است و حکمت در جای جهالت و عدالت در جای ظلم می‌نشیند و ریشهٔ بدی و شرّ قطع می‌گردد.

و خوشا به حال آنان که در انتظار به سر می‌برند.[۳]

در کتاب مزامیر می‌خوانیم:

---

۱. حزقیال، باب ۳۸ و ۳۹

۲. مزامیر، ۱۷/ ۱۳ .

۳. کتاب دانیال، ۱۲/ ۱۲ .

«... طریق خود را به خداوند بسپار و بر وی توکّل کن که آن را انجام خواهد داد و عدالت تو را مثل نور بیرون خواهد آورد و انصاف تو را مانند ظهر، نزد خداوند ساکت شو و منتظر او باش، از شخص فرخنده‌طریق و مرد حیله‌گر خود را مشوّش مساز. از غضب برکنار شو و خشم را ترک کن زیرا که شریران منقطع خواهند شد و امّا منتظران خداوند وارث زمین خواهند بود... و حلیمان وارث زمین خواهند شد... بازوهای شریران شکسته خواهد شد امّا صالحان را خداوند تأیید می‌کند... مرد کامل را ملاحظه کن و مرد راست را ببین زیرا که عاقبت آن مرد سلامتی است امّا خطاکاران جمیعاً هلاک خواهند گردید و عاقبت، شریران منقطع خواهند شد و نجات صالحان از خداوند است»[1].

و در کتاب اشعیای نبی می‌خوانیم:

«و نهالی از تنه یَسّی بیرون آمده شاخه‌ای از ریشه‌هایش خواهد شکفت و روح خداوند بر او قرار خواهد گرفت. یعنی روح حکمت و فهم و روح مشورت و قوّت و روح معرفت و ترس خداوند. و خوشی او در ترس خداوند خواهد بود و موافق رؤیت چشم خود داوری نخواهد کرد و بر وفق سمع گوش‌های خویش تنبیه نخواهد نمود بلکه مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به جهت مظلومان زمین به راستی حکم خواهد نمود و جهان را به عصای دهان خویش زده شریران را به نفخه لب‌های خود خواهد کُشت و کمربند کمرش عدالت خواهد بود و کمربند میانش امانت. و گرگ با

---

۱. مزامیر، ۳۷/ ۵ـ ۳۸. کتاب مزامیر همان است که در منابع اسلامی از آن با عنوان زبور داود یاد شده است. باید دانست که کتب آسمانی که بر انبیا نازل شده دو گونه است: نخست کتب شرایع و قوانین که بر پیامبران صاحب‌شریعت نازل شده همچون قرآن و انجیل و تورات، و دوم کتب ادعیه و اخلاق و نصایح، و زبور داود از این نوع است و در قرآن کریم نیز بدان اشاره شده: «**وَآتَینا داودَ زَبوراً**»، سورهٔ نساء، ۱۶۳ .

برّه سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید و گوساله و شیر و پرواری با هم و طفل کوچک آن‌ها را خواهد راند ... و در تمامی کوه مقدّس من ضرر و فسادی نخواهند کرد زیرا که جهان از معرفت خداوند پر خواهد بود مثل آب‌هایی که دریا را می‌پوشاند و در آن روز واقع خواهد شد که ریشهٔ یَسّی به جهت عَلَم قوم‌ها برپا خواهد شد و امّت‌ها آن را خواهند طلبید و سلامتی او با جلال خواهد بود»[1].

«تِلمود» نیز به نوبه خود از جهانِ پس از ظهور مصلح نهایی سخن گفته و نویسندگانِ تِلمود یادآور شده‌اند که خداوند در آن دوران همه‌چیز را نو خواهد کرد:

۱. خدا جهان را به نور خود روشن خواهد کرد چنان‌که در کتاب اشعیاء آمده است: «و بار دیگر آفتاب تو غروب نخواهد کرد و ماه تو زوالی نخواهد یافت زیرا که یَهُوه برای تو نور جاودانی خواهد بود».[2]

و آیا انسان خواهد توانست به ذات قدّوس مبارک بنگرد؟ سپس خداوند با خورشید چه خواهد کرد؟ روشنایی آن را چهل و نه برابر خواهد ساخت.

در کتاب اشعیا می‌خوانیم:

«... در روزی که خداوند شکستگی قوم خود را ببندد و ضرب جراحت ایشان را شفا دهد روشنایی ماه مثل روشنایی آفتاب و روشنایی آفتاب هفت چندان مثل روشنایی هفت روز خواهد بود»[3].

و در کتاب ملاکی نبی آمده است:

«... برای شما که از اسم من می‌ترسید آفتاب عدالت طلوع خواهد کرد و

---

۱. اشعیاء، ۱۱/ ۱ ـ ۱۰ .

۲. همان،۶۰/ ۲۰ .

۳. اشعیاء، ۳۰/ ۲۶ ـ ۲۷.

بر بال‌های وی شفا خواهد بود»[۱].

۲. خداوند از اورشلیم نهری جاری خواهد کرد که هر بیماری به آب آن شفا خواهد یافت. «و واقع خواهد شد که هر ذی‌حیات خزنده‌ای در هر جایی که آن نهر داخل شود زنده خواهد گشت»[۲].

۳. درختان هر ماه میوه خواهند داد و مردمان از آن‌ها خواهند خورد و شفا خواهند یافت «و برکنار نهر به این طرف و آن طرف هر قِسم درخت خوراکی خواهد رویید که برگ‌های آن پژمرده نشود و میوه‌های آن‌ها لاینقطع خواهد بود و هر ماه میوهٔ تازه خواهد آورد زیرا که آبش از مَقدَس جاری می‌شود و میوه آن‌ها برای خوراک و برگ‌های آن‌ها به جهت علاج خواهد بود».

۴. همهٔ شهرهای ویران شده از نو ساخته خواهد شد و در تمامی جهان هیچ و یرانه‌ای نخواهد بود، حتّی در سَدُوم و عمورا «و خواهرانت یعنی سَدوم و دخترانش به حالت نخستین خود خواهند برگشت»[۳].

۵. خداوند اورشلیم را با یاقوت بنا خواهد کرد: «... اینک من سنگ‌های تو را در سنگ سُرمه نصب خواهم کرد و بنیاد تو را در یاقوت زرد خواهم نهاد و منارهای تو را از لعل و دروازه‌هایت را از سنگ‌های بَهْرَمان و تمامی حدود تو را از سنگ‌های گران‌قیمت خواهم ساخت»[۴].

۶. صلح و آرامش بر سرتاسر جهان حاکم خواهد شد. «و گرگ با برّه سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید و گوساله با شیر و

---

۱. ملاکی، ۴/ ۲ .

۲. حزقیال، ۹/۴۷ .

۳. همان، ۱۶/ ۵۵ .

۴. اشعیاء، ۱۱/۵۴ ـ ۱۲ .

پرواری با هم. و طفل کوچک آن‌ها را خواهد راند و گاو با خرس خواهد چرید و بچه‌های آن‌ها با هم خواهند خوابید و شیر مثل گاو کاه خواهد خورد و طفل شیرخواره بر سوراخ مار بازی خواهد کرد و طفلِ از شیر بازداشته‌شده دست خود را بر خانهٔ افعی خواهد گذاشت»[1].

۷. خداوند همهٔ جانوران و خزندگان را فرا خواهد خواند و برای آن‌ها و برای همهٔ بنی‌اسرائیل پیمانی خواهد بست.

«و در آن روز به جهت ایشان با حیوانات صحرا و مرغان هوا و حشرات زمین عهد خواهم بست و کمان و شمشیر و جنگ را از زمین خواهم شکست و ایشان را به امنیّت خواهم خوابانید»[2].

۸ . آواز گریه و آواز ناله بار دیگر در او (اورشلیم) شنیده نخواهد شد.[3]

در کتاب اشعیا مطالب بسیاری وجود دارد که وضع آخرالزّمان را نمودار می‌سازد و سرانجام بشریّت را باز می‌گوید، و این یکی از مزایا و ویژگی‌های این کتاب نسبت به سایر کتب مقدّس یهود است و برای مثال:

«و بار دیگر ظلم در زمین تو و خرابی و ویرانی در حدود تو مسموع نخواهد شد و حصارهای خود را نجات و دروازه‌های خویش را تسبیح خواهی نامید و بار دیگر آفتاب در روز، نور تو نخواهد بود و ماه با درخشندگی برای تو نخواهد تابید زیرا که یَهوه نور جاودانی تو و خدایت زیبایی تو خواهد بود و بار دیگر آفتاب تو غروب نخواهد کرد و ماه تو زوال نخواهد پذیرفت زیرا که یَهوه برای تو نور جاودانی خواهد بود و روزهای نوحه‌گری تو تمام خواهد شد و جمیع قوم تو عادل خواهند بود و زمین را تا

---

۱. اشعیاء، ۶/۱۱ ـ ۸ .

۲. کتاب هوشع، ۲/ ۱۸ .

۳. اشعیاء، ۶۵/ ۱۹ .

اَبَد متصرّف خواهند شد.

شاخهٔ مغروس من و عمل دست من تا تمجید کرده شوم. صغیر هزار نفر خواهد شد و حقیر امّت قوی خواهد گردید. من یَهوه در وقتش تعجیل در آن خواهم نمود.[۱]

---

۱. اشعیاء، ۶۰/ ۲۲ .

گفتار سوم

آیندهٔ بشریّت و ضرورت وجود نجات‌بخش در کیش زرتشتی

مُنجی در کیش زرتشتی

یکی از اصول مسلّم در آیین زرتشت، آزاد شدن بشریّت از بدی‌ها و پلیدی‌هاست، و هرمزد، سَروَر جهان هستی به ظهور قطعی و حتمی یک منجی و رهاننده مژده داده و امید و آرزوی رهایی و نجات را در دل‌ها زنده نگاه می‌دارد.

آخرین دورهٔ زمانی تاریخ شاهد ظهور رهانندهٔ بشریّت از چنگ اهریمن، خدای شرّ و بدی، خواهد بود و نیکی‌ها بر بدی‌ها و تباهی‌ها پیروز خواهد شد.

مُنجی در اوِستا

در اوستا، کتاب مقدّس زرتشتیان، از منجی و رهاننده به «سوشیانت» تعبیر شده که به معانی نیروبخش و سودبخش نیز آمده است و چنان‌که در فروردین‌یشت آمده او را از آن جهت سوشیانت نامیده‌اند زیرا که سراسر جهان مادّی را سود خواهد داد.

این کلمه به اشکال مختلف ضبط شده، چنان‌که در فارسی میانه به صورت سوشیانس و در فارسی نو به صورت‌های سوشیانس / سوشیانت و در فارسی زرتشتی به صورت‌های ساوشیوس و سوشیوس و سیاوشانس ضبط شده است.

این کلمه به صورت مفرد در اوستای قدیم بر خود زرتشت اطلاق شده، امّا در حالت جمع به مفهوم پیروان وفادار زرتشت آمده که او را در پیروزی بر اهریمن خدای شرّ و بهسازی اوضاع زمین یاری می‌کنند و در پاره‌ای موارد نیز بر کوشندگان در راه نیکی‌ها اطلاق می‌گردد، که به قصد دستیابی به ثوابی که مزدا به آنان می‌بخشد سخت می‌کوشند، بنابراین سوشیانس‌ها همان مردم با ایمان و پرهیزگارند که به تعالیم اهورامزدا عمل می‌کنند و با تمام توان خود برای گسترش تعالیم او می‌کوشند.

در برخی از متون زرتشتی از سوشیانسی به نام استوت ارت یاد شده که در خونیره، مرکز کرهٔ زمین متولّد می‌شود و در آن‌جا بر اهریمن پیروز شده او را بیرون می‌راند.

سرانجام می‌توان نتیجه گرفت که واژهٔ سوشیانس در کاربردهای جمع خود در اوستای جدید، ستایندگان زرتشت و دین او، نوسازان و آرایندگان جهان پایانی را مشخّص می‌کند و ویژگی‌های آن‌ها چنین است:

۱. خردمندترین مردمان هستند و از خرد ذاتی و فطری برخوردارند؛

۲. مددکاری و سازواری دارند؛

۳. پیرو اندیشهٔ نیک هستند؛

۴. نابودکنندگان دیو خشم‌اند؛

۵. همیشه پیروزند؛

۶. از نژاد زرتشت پیامبر و از نطفه اویند.

منجی در متون فارسی میانه

در متون فارسی میانه، آخرین هزاره‌های سه‌گانهٔ تاریخ پس از ظهور زرتشت اهمیّت خاص دارد، زیرا که در رأس هر هزاره مردی از فرزندان زرتشت ظهور می‌کند که کیش او را تقویت و حمایت می‌کند و مردمان را از پستی‌های اخلاقی و گناهان بزرگ می‌رهاند و ساختار جهان را براساس این تعالیم تجدید می‌نماید. اسامی این سه منجی بزرگ که در طول این سه هزاره ظهور می‌کنند به ترتیب عبارت است از هوشیدر، هوشیدرماه، سوشیانس، و از این عبارت درمی‌یابیم که منجی نهایی همان سوشیانس است که برای نجات جهان بر طبق کیش زرتشتی ظهور خواهد کرد.

اوضاع اجتماعی و تاریخی پیش از ظهور

پیش از ظهور هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس مردمان از خرد کافی بی‌بهره‌اند و به هیچ‌یک از پیمان‌ها و عهدهای آن‌ها نمی‌توان اعتماد کرد. حرص و طمع تا اعماق وجود مردم رسوخ می‌کند و زندگی را بر آن‌ها سخت و دشوار می‌سازد. جاهلان بر مردم فرمان می‌رانند و دانشمندان و آزادگان به هر سو پراکنده می‌شوند و فقر و تنگدستی بر همه سایه می‌افکند وحیله‌گری و دورویی در همه جا گسترش می‌یابد و دل‌های مردمان از سنگ سخت‌تر می‌گردد و نیکوکاران و دینداران مقهور می‌شوند و بدکاران و اشرار استیلا می‌یابند. دروغ‌گویی به جای راستگویی می‌نشیند چندان که نیکوکاران آرزوی مرگ می‌کنند. نژادها در هم آمیخته می‌شود. ظلم و ستم بر روابط اجتماعی حاکم می‌گردد و کشتن پرهیزگاران و نیکوکاران آسان می‌شود. ساختار جامعه دگرگون می‌گردد و هیچ‌کس به سخنان عالمان دین

گوش نمی‌دهد. درحالی‌که به سخنان فاسدان و تبهکاران گوش می‌سپارند، نعمت‌های گیاهی و جانوری به قحطی می‌گراید و گرسنگی فراگیر می‌شود و قتل و غارت همه‌جا را فرا می‌گیرد و افزون بر سختی اوضاع اجتماعی و اقتصادی، اوضاع طبیعی نیز به‌هم می‌ریزد، ابرها تأثیر خود را از دست می‌دهند و گرما و سرما در غیر مکان و زمان خود روی می‌دهند، برخی موجودات زنده دچار نقصان خلقت و دستخوش دگرگونی می‌شوند. مهر و عطوفت از دل‌ها رخت برمی‌بندد اعتقادات دینی متزلزل می‌گردد و مفسّران اوستا به استهزاء و سخریه گرفتار می‌شوند و دین ضعیف می‌گردد و ناکارآمد می‌گردد و مراسم دینی جز در مکان‌های معدود برگزار نمی‌شود و در سایه این اوضاع دشوار مردمان به انتظار ظهور رهاننده‌ای ـ که آن‌ها را نجات بخشد ـ می‌نشینند.

این اوضاع اجتماعی و عاطفی و اقتصادی و خانوادگی و دینی نمایانگر شدّت گرفتن بحران در جهان قبل از ظهور منجی و رهاننده است که در چنین شرایطی انسان هرگونه امید به قدرت انسانی را از دست می‌دهد و تنها به ظهور یک قدرت الهی ـ که او را از دریای بحران‌ها و تاریکی‌ها نجات دهد ـ چشم می‌دوزد.

دنیای مطلوب و موعود

برحسب باورهای زرتشتی، سوشیانس، منجی نهایی در کیش زرتشت، به تجدید سامان و سازمان جهان قیام می‌کند تا آن‌که راستی به جای دروغ و فضیلت به جای رذیلت قرار گیرد و حال مردم از غم و اندوه به شادی و خوشی و از تنگی به فراخی و از بیچارگی و بدبختی به کامیابی و خوشبختی مبدّل گردد و شعار گفتار نیک، پندار نیک و کردار نیک تحقّق یابد و ظلم و

ستم نابود شود و عدل و داد گسترده گردد و تعالیم کیش زرتشتی جلوه‌گر شود و سرانجام دنیای مطلوب و جامعهٔ موعود فرا رسد و نمایان گردد.

برخی از محقّقان مسلمان نام منجی موعود در کیش زرتشتی را استدریکا دانسته‌اند و از آن جمله حکیم قطب‌الدّین محمّد بن علی اِشکَوَری لاهیجی در کتاب محبوب القلوب می‌نویسد:

«از سخنان گزیده زرادشت در کتاب زند و اوستا آن است که می‌گوید: در آخرالزّمان مردی ظهور خواهد کرد که نام او «استدریکا» به معنای مرد داناست و او جهان را با دین و عدل خواهد آراست، سپس در زمان او پتیاره ظاهر خواهد شد که در مکّه آشوب و فتنه برپا خواهد کرد و مدّت او بیست سال خواهد بود سپس استدریکا بر همهٔ جهان غلبه خواهد یافت و عدالت را زنده خواهد کرد و ظلم و ستم را برخواهد انداخت و سنّت‌هایی را که دگرگون شده به حال نخست خود باز خواهد گردانید و پادشاهان از او فرمان خواهند برد و کارها بر او آسان خواهد شد و دین حقّ را یاری خواهد داد و در زمان او امنیّت و آرامش پدید خواهد آمد و فتنه‌ها فرو خواهد نشست و مصیبت‌ها و بلایا از میان خواهد رفت...» [1]

به گمان مؤلّف چنان می‌نماید که حکیم زرتشت با این اخبار از ظهور مولانا صاحب الامر علیه‌السلام و خروج آن امام در آخرالزّمان بشارت داده است و اوصافی که برای استدریکا برشمرده همان اوصافی است که به روایت فریقین (شیعه و سنّی) در حقّ امام مهدی علیه‌السلام وارد شده و نیز چنان می‌نماید که پتیاره نیز کنایه از دجّال باشد و الله اعلم بحقیقة‌الحال.

---

۱. محبوب القلوب، قطب‌الدّین محمّد لاهیجی، ج ۱، ص ۳۵۹ .

تذکّر (منجی باوری)

در فصل پیشین از اعتقاد به مُنجی موعود الهی و نهایی در ادیان یهودیت، مسیحیت و زرتشتی سخن گفتیم، و اینک همین موضوع را از دید آئین‌ها و کیش‌ها و فرهنگ‌های غیر الهی، که خاستگاه آن‌ها سرزمین آسیای شرقی و جنوب شرقی، شامل هند، چین، ژاپن، کره، تایلند و ویتنام است مورد بررسی اجمالی قرار می‌دهیم.

پیشاپیش باید بدانیم که در این آئین‌ها و فرهنگ‌ها، مفاهیم خدا، روح، زندگی پس از مرگ، حیات اُخروی، محاسبه اعمال و بهشت و برزخ و دوزخ با تعالیم و آموزه‌های ادیان الهی، و خاصّه اسلام بسیار متفاوت است. در کیش‌های بودایی، دائویی، شَنتو، لامائی و شاخه‌های متعدّد آن‌ها هیچ‌گونه اساس و مبنای الهی ـ به مفهوم و معنایی که در ادیان ابراهیمی و توحیدی ریشه یافته ـ وجود ندارد، و در کیش‌های متفرّق و متعدّد هندوئی نیز، اگرچه اَشکال و نماهایی از باورهای دینی الهی به چشم می‌خورد، یا حدّ اقلّ قابلیّت تأویلِ به آن را دارد، امّا درونمایه و منشأ آن‌ها چنین نیست و واقعیّت آن‌ها بیشتر فرهنگی و بشری است، و نه دینی و الهی.

باورهای پیروانِ این کیش‌ها به نجات و نجات‌بخشِ نهایی نیز هیچ گونه انطباقی بر وجوه مشترک عقاید زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلامی ندارند، و تنها پاره‌ای از این باورها را می‌توان «شبیه و همانند» آن‌ها تلقّی کرد.

مُنجی‌باوری و موعودباوری در این کیش‌ها، یا زائیدهٔ خردورزی اندیشمندان باستانی و برآمده از داوری عقل فطری و محدود به‌آن است و یا بقایایی و نمودهایی از آموزه‌های پیامبران الهی است که صُحُف آسمانی آن‌ها به کلّی مفقود شده و تعالیم آنان با پندارهای بومی و افسانه‌ها و اسطوره‌ها در هم آمیخته و تنها نمادهایی از حقایق ادیان الهی در آن‌ها باقی مانده است.

احادیثی که هبوط آدم علیه‌السلام را در سرزمین هند یا جزیرهٔ سرندیب (سریلانکا) پنداشته‌اند، می‌تواند مایه‌ای برای این فرضیّه اخیر باشد. نمونه روشن این دگـرگونی و دگـردیسی را در تـحوّل دیـن حـنیفی تـوحیدی ابـراهـیم و اسماعیل علیهماالسلام به بت‌پرستی اعراب عصر جاهلی می‌توان مشاهده نمود.

ایـنک، و پس از مـقدّمه‌ای کـه گـذشت بـه نـمونه‌های بـرجسته و فـراگـیر «منجی‌باوری» در دو کیش بزرگ و گستردهٔ «بودایی» و «هندویی» اشاره می‌کنیم:

مَیْتِریا در کیش بودایی

در بودائیسم، اندیشهٔ منجی موعود در شخصی به نام مَیْتِریا[1] تجسّم یافته است. این نام، یک واژه سانسکریتی و به معنای «مهربان» است. در اعتقادات بودایی، مَیتریا پنجمین بودا از بوداهای زمینی است که هنوز ظهور نکرده امّا ظهور او وعده داده شده است. این بودا را در نماد نگاری بودائیسم به شکل مردی در حالت نـشسته کـه آماده بـرخاستن است نـمایش می‌دهند کـه خـود نماد و نُمودی از آمادگی او برای قیام است.

مَیْتریا در سنّت بـزرگ و اصـلی بـودایـی، یـعنی فـرقه مَـهایانه، بیشتر مـورد توجّه قرار دارد و حضور او در آموزه‌های فرقه دیگر، یعنی تِره‌وادِه کم‌رنگ‌تر است، همچنین، در میان مناطق بودایی‌نشین چین و ژاپن و کره، در تبّت مقام و منزلت چشمگیرتری دارد.

لی هونگ در کیش دائویی

در کـیش دائـوئیسم، پـیروان لائـو دِزو[2] مـنجی مـنتظَر. در شـخصیت «لی

1. Maitreya .

2. Lao TZü .

هونگ»[1] تجسّم می‌یابد که در بیست و نهمین سال از دورۀ شصت ساله (بر حسب گاه‌شماری آئینی چینی) ظهور خواهد کرد تا جهانی نو برپا کند که در آن، برگزیدگان، تحت حکومت قدّیس آخر الزّمان زیست کنند. در این کلام، عناوین «قِدّیس» و «آخر الزّمان» نمایانگر شباهت جالبی با مفهوم منجی در اسلام است.

کَلْکی /کَلْکین در کیش هندویی

بر حسب مرحله‌بندی تاریخی که در کتاب‌های مقدّس هندی، همچون مَهابْهارمه و پورانه‌ها آمده، تاریخ جهان از چهار دوره روبه‌انحطاط و سقوط تشکیل می‌گردد که ما هم‌اکنون در چهارمین و آخرین دورۀ آن به سر می‌بریم، و در پایان همین دوره است که سراسر جهان را ظلم و تاریکی فرا می‌گیرد، ستمگران بر همه چیز و همه جا سلطه می‌یابند، دروغ و تزویر و دزدی و رشوه بر دنیا سایه می‌گستراند و هنگامی که این پدیده‌ها به اوج خود برسند ویشنو[2] در دهمین تنزّل خود به زمین، با نام کَلْکی یا کَلْکین ظهور می‌کند و در حالی که بر اسبی سپید سوار است و شمشیری آخته همچون یک شهاب یا آذرخش در دست دارد، بر ستمکاران می‌تازد و ظلم و شرّ را ریشه کن می‌کند و عدالت و نیکی را در همه جا بر قرار می‌سازد.

در نمادنگاری هندویی نیز پیکره‌های کَلْکی با همین هیأت (مردی سوار بر اسب و شمشیری در دست) تجلّی یافته است.

این منجی موعود هندی شخصی است که جنبۀ الوهیّت دارد و رسالت معنوی او همگانی و جهان شمولی است، و از این جهت، با منجی موعود

---

1. Li üHNG .

2. Vishnü .

مسیحی و اسلامی تشابه دارد[۱].

همان‌طور که در ادیان الهی و آیین‌های بشری به موعود جهانی اشاره شده است و انسان‌ها از الهیون و غیر الهیون در انتظار او هستند، در اسلام نیز به مشخّصات او تصریح شده است، و ما همان‌طور که در مقدّمهٔ کتاب وعده داده بودیم که در پایان هر فصل یک حدیث بیاوریم، در این‌جا نیز به حدیثی تبرّک می‌جوییم.

حدیث خِضر علیه‌السلام

ثقةالإسلام کلینی در کافی، کتاب الحجّة، «**باب ما جاء في الاثني عَشَرَ والنصّ عليهم**» به نقل از عِدّه‌ای از اصحاب امامیّه (عِدّه مِن اصحابنا) از احمد بن محمّد البَرقی، از ابوهاشم داود بن القاسم الجعفری از امام جواد علیه‌السلام روایت کرده است که فرمود:

أَقْبَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام وَمَعَهُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ علیه‌السلام وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَى يَدِ سَلْمَانَ، فَدَخَلَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ، فَجَلَسَ، إِذْ أَقْبَلَ رَجُلٌ حَسَنُ الْهَيْأَةِ وَاللِّبَاسِ، فَسَلَمَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَرَدَّ عَلَيْهِ السَّلامَ، فَجَلَسَ.

ثُمَّ قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! أَسْأَلُكَ عَنْ ثَلاثِ مَسَائِلَ، إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِهِنَّ عَلِمْتُ أَنَّ الْقَوْمَ رَكِبُوا مِنْ أَمْرِكَ مَا قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَأَنْ لَيْسُوا بِمَأْمُونِينَ فِي دُنْيَاهُمْ وَآخِرَتِهِمْ، وَإِنْ تَكُنِ الْأُخْرَى عَلِمْتُ أَنَّكَ وَهُمْ شَرَعٌ سَوَاءٌ.

فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام : سَلْنِي عَمَّا بَدَا لَكَ.

قَالَ: أَخْبِرْنِي عَنِ الرَّجُلِ إِذَا نَامَ أَيْنَ تَذْهَبُ رُوحُهُ، وَعَنِ الرَّجُلِ كَيْفَ يَذْكُرُ

---

۱. برگرفته از: مقاله ماتریا، موعود بودائی، دائرة المعارف مذاهب، میرچیا الیاده (Mircea Eliada: Encyclopedia of Religion) ، ص۴۶۹ ـ ۴۷۷؛ و دائرة المعارف ادیان و بستر (Webster`s).

وَيَنْسَى، وَعَنِ الرَّجُلِ كَيْفَ يُشْبِهُ وَلَدُهُ الْأَعْمَامَ وَالْأَخْوَالَ؟

فَالْتَفَتَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِلَى الْحَسَنِ، فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَجِبْهُ. قَالَ: فَأَجَابَهُ الْحَسَنُ عليه السلام.

فَقَالَ الرَّجُلُ: أَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَلَمْ أَزَلْ أَشْهَدُ بِهَا، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ وَلَمْ أَزَلْ أَشْهَدُ بِذَلِكَ، وَأَشْهَدُ أَنَّكَ وَصِيُّ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم وَالْقَائِمُ بِحُجَّتِهِ ـ وَأَشَارَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ـ وَلَمْ أَزَلْ أَشْهَدُ بِهَا وَأَشْهَدُ أَنَّكَ وَصِيُّهُ وَالْقَائِمُ بِحُجَّتِهِ ـ وَأَشَارَ إِلَى الْحَسَنِ عليه السلام ـ وَأَشْهَدُ أَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ وَصِيُّ أَخِيهِ وَالْقَائِمُ بِحُجَّتِهِ بَعْدَهُ، وَأَشْهَدُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ الْحُسَيْنِ بَعْدَهُ، وَأَشْهَدُ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، وَأَشْهَدُ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بِأَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ مُحَمَّدٍ، وَأَشْهَدُ عَلَى مُوسَى أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَأَشْهَدُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُوسَى أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، وَأَشْهَدُ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى، وَأَشْهَدُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بِأَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، وَأَشْهَدُ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بِأَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَأَشْهَدُ عَلَى رَجُلٍ مِنْ وُلْدِ الْحَسَنِ لا يُكَنَّى وَلا يُسَمَّى حَتَّى يَظْهَرَ أَمْرُهُ فَيَمْلأَهَا عَدْلاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً، وَالسَّلامُ عَلَيْكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ، ثُمَّ قَامَ فَمَضَى.

فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! اتْبَعْهُ فَانْظُرْ أَيْنَ يَقْصِدُ، فَخَرَجَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام، فَقَالَ: مَا كَانَ إِلَّا أَنْ وَضَعَ رِجْلَهُ خَارِجاً مِنَ الْمَسْجِدِ فَمَا دَرَيْتُ أَيْنَ أَخَذَ مِنْ أَرْضِ اللهِ، فَرَجَعْتُ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَأَعْلَمْتُهُ، فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! أَتَعْرِفُهُ؟ قُلْتُ: اللهُ وَرَسُولُهُ وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَعْلَمُ، قَالَ: هُوَ الْخَضِرُ عليه السلام»[1].

(امیرالمؤمنین عليه السلام همراه امام حسن عليه السلام درحالی‌که بر دست سلمان فارسی تکیه داشت وارد مسجد الحرام شد و در جایی نشست؛ ناگهان مردی نیک‌اندام و خوش‌لباس بیامد و بر امیرالمؤمنین سلام گفت و آن حضرت نیز

---

۱ . الکافی، ج۱، ص۵۲۵ ـ ۵۲۶ .

سلام او را پاسخ داد. سپس آن مرد نشست و گفت: ای امیرالمؤمنین، از تو سه پرسش دارم که اگر مرا از حقیقت آن‌ها خبر دهی خواهم دانست که این قوم در حقّ تو ستم کرده‌اند و در دنیا و آخرت خویش در امان نیستند، و اگر پاسخ درست نفرمایی بدانم که تو و آن‌ها یکسان هستید.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام به او فرمود: هر چه خواهی، بپرس. آن مرد پرسید: هنگامی که انسان به خواب می‌رود روح او به کجا می‌رود؟ و دیگر این‌که انسان چگونه (مطالبی را) به یاد می‌آورد و چگونه فراموش می‌کند، و سوم این‌که فرزند انسان چگونه به عموها و دایی‌هایش شباهت می‌یابد؟

امیرالمؤمنین علیه‌السلام رو به (امام) حسن کرد و فرمود: ای ابومحمّد، تو (این پرسش‌ها را) پاسخ بگوی و (امام) حسن نیز یکایک سؤالات پرسنده را پاسخ گفت.

پس، آن مرد گفت: شهادت می‌دهم که خدایی جز الله (خدای یکتا) نیست و همیشه بر این شهادت استوار هستم و شهادت می‌دهم و بر این شهادت استوارم که محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرستادهٔ خداست سپس به امیرالمؤمنین اشاره کرد و گفت شهادت می‌دهم که تو وصی رسول خدا و قائم به حجّت او (جانشین او) هستی، سپس به (امام) حسن علیه‌السلام اشاره کرد و گفت: و شهادت می‌دهم که تو وصی امیرالمؤمنین و جانشین او هستی و شهادت می‌دهم که حسین بن علی وصی برادرش و جانشین وی بعد از اوست و شهادت می‌دهم که علیّ بن حسین جانشین وی پس از (وفات) اوست و شهادت می‌دهم که محمّد بن علی جانشین علی بن الحسین است و شهادت می‌دهم که جعفر بن محمّد جانشین پدرش محمّد بن علی است و شهادت می‌دهم که موسی (بن جعفر) جانشین جعفر بن محمّد است و شهادت می‌دهم که علیّ بن موسیَ جانشین موسی بن جعفر است و شهادت می‌دهم

که محمّد بن علی جانشین علیّ بن موسی (الرّضا) است و شهادت می‌دهم که علیّ بن محمّد جانشین محمّد بن علی است و شهادت می‌دهم که حسن بن علی جانشین علیّ بن محمّد است و شهادت می‌دهم که مردی از فرزندان حسن (العسکری) وجود دارد که کُنیه و نام او گفته نمی‌شود تا آن‌گاه که کارش آشکار گردد و زمین را از عدل و داد پُر کند همچنان‌که از ظلم و ستم پُر شده باشد، و سلام و رحمت و برکات خدا بر تو باد یا امیرالمؤمنین.

این بگفت و برخاست و برفت. امیرالمؤمنین به [امام] حسن فرمود: او را دنبال کن و بنگر که به‌کجا می‌رود. [امام] حسن برفت و [اندک‌زمانی بعد] بازگشت و گفت: همین که پایش را از مسجد بیرون نهاد دیگر نفهمیدم و ندیدم که به کدام‌سو از زمین خدا رفت و بازگشتم. امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: ای ابومحمّد، او را نشناختی؟ امام حسن گفت (نَه). خدا و رسول او و امیرالمؤمنین آگاه‌تر هستند. امیرالمؤمنین فرمود: او خضر علیه‌السلام بود).

نوع و رتبه حدیث

این حدیث مسنَد و متّصل و با این اِسناد صحیح است و مضمون آن ـ که نصّ بر ائمّه و ذکر اسامی آنان است ـ متواتر است.

شناخت راویان حدیث

۱. «عِدّه مِن اصحابنا»

این عنوان بر حسب تعریفات مختلف علمای حدیث و رجال بر جمعی از راویان ثقه ـ که کلینی از آنان بسیار روایت کرده ـ اطلاق می‌شود که بحث آن در این مختصر نمی‌گنجد و خوانندگان می‌توانند به معجم الرواة ملحق به موسوعهٔ اخبار الإمام المهدی علیه‌السلام مراجعه کنند.

۲. احمد بن محمّد البَرقی

نجاشی گفته است: احمد بن محمّد بن خالد البَرقی، ابوجعفر، اصل او از کوفه و ثقه بود. شیخ طوسی نیز در کتاب الفهرست نوشته است: احمد بن محمّد خودش ثقه بود امّا از ضعفا نیز روایت می‌کرد و بر خود او هیچ طعنی وارد نشده و احمد بن محمّد بن عیسی او را چندی از قم تبعید کرد سپس از او عذر خواست و او را به قم بازگردانید و هنگام تشییع جنازهٔ او با سروپای برهنه حضور یافت. ابن داود نیز او را در بخش ثقات رجال خود ذکر کرده و حضور احمد بن محمّد بن عیسی را با سروپای برهنه در مراسم تشییع جنازه او دلیلی بر وثوق وی دانسته است.

۳. ابوهاشم داود بن القاسم الجعفری

برقی او را در شمار اصحاب امام جواد و امام هادی و امام حسن عسکری علیهم‌السلام شمرده است و نجاشی او را دارای منزلت عظیم نزد ائمّهٔ اطهار و شریف‌القدر و ثقه دانسته است.

شیخ طوسی نیز چهار بار از او یاد کرده و در همهٔ موارد او را ثقه و جلیل‌القدر گفته است. سیّد ابن طاوس هم در کتاب ربیع‌الشیّعة، ابوهاشم را از سُفرا و ابواب معروف شمرده و علّامه حلّی و ابن داود با اوصاف «ثقة، جلیل، شریف‌القدر وعظیم المنزلة» از او یاد کرده‌اند و آیت‌الله خوئی در معجم رجال الحدیث تصریح کرده که هیچ اشکالی در وثاقت و جلالت ابوهاشم داود بن قاسم جعفری وجود ندارد.

حدیثی در هویّت امام عصر علیه‌السلام

شیخ صدوق[۱] رحمه‌الله از پدرش، از سعد بن عبدالله از یعقوب بن یزید از حمّاد بن عیسی از عبدالله بن مُسْکان، از أَبان بن تَغْلب از سُلَیم بن قیس هلالی از سلمان فارسی روایت کرده است که گفت: باری بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد شدم و آن حضرت را دیدم که حسین علیه‌السلام را بر زانوانِ خود نشانده بود و پیاپی چشمان و دهان او را می‌بوسید و می‌فرمود:

«أَنْتَ سَيِّدٌ ابْنُ سَيِّدٍ، أَنْتَ إِمَامٌ ابْنُ إِمَامٍ، أَبُو الْأَئِمَّةِ، أَخُو إِمَامٍ، أَبُو أَئِمَّةٍ، أَنْتَ حُجَّةُ اللهِ ابْنُ حُجَّتِهِ، وَأَبُو حُجَجٍ تِسْعَةٍ مِنْ صُلْبِكَ، تَاسِعُهُمْ قَائِمُهُمْ».

و در بعضی طرق با افزوده: «أَعْلَمهم»، «احکمهم» و «افضلهم».

(تو سَروَر و پسر سَروَر هستی، تو امامی و پسر امامانی و برادر امامی و پدر امامانی، تو حجّت خداوند و پسر حجّت او و پدر نُه حُجّت از صُلب (نسل) خود هستی که نُهمین آن‌ها قائم آن‌هاست) و در برخی طرق حدیث، اضافه شده است: «داناترین آن‌ها، حاکم‌ترین آن‌ها و فاضل‌ترین آنان».

نوع و مرتبه حدیث

این حدیث مُسنَد و متّصل و با این اِسناد صحیح است و معنای آن متواتر است.[۲]

شناخت راویان حدیث

راویان حدیث با این طریق همگی و بدون هیچ اختلاف، از مشاهیر ثقاتند:

---

۱. کمال‌الدّین، باب بیست‌وچهارم، حدیث شماره ۹، ص ۲۶۲.

۲. این حدیث به چهار طریق نقل شده که در این‌جا به یک طریق آن اکتفا گردید.

۱. پدر شیخ صدوق

۲. سعد بن عبدالله

۳. یعقوب بن یزید، ابو یوسف

شرح حال هر سه راویان فوق گذشت.

۴. حَمّاد بن عیسیَ

برقی در رجال خود او را از اصحاب امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام شمرده است. او از اصحاب اجماع است که هر حدیثی به طریق صحیح از آن‌ها روایت شده باشد صحیح تلقّی می‌گردد.

شیخ طوسی در کتاب رجال و نیز در الفهرست او را ثقه دانسته و علّامه حلّی در کتاب الخلاصه و ابن‌داود در بخش نخست کتاب رجال خود هر دو او را ثقه شمرده و از او تجلیل بسیار کرده‌اند.

۵. عبدالله بن مُسْکان، ابومحمّد

نَجاشی او را ثقه عَیْن و مؤلّف چند کتاب دانسته و کَشّی او را از جمله اصحاب اجماع شمرده و شیخ مفید در الرسائلُ العددیّة از او تمجید و تجلیل بسیار کرده و او را از فقها و أَعلام و صاحبان فتوا و آگاهان به حلال و حرام دانسته است.

شیخ‌طوسی در الفهرست، و ابن شهرآشوب در المعالم و علّامه حلّی و ابن‌داود، همگی او را به «فقیه معظّم و ثقه» وصف کرده‌اند.

۶. أَبان بن تَغْلِب، ابوسعید

نجاشی در بیان عظمت مقام و علم بسیار او و حدیثی از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده که به أَبان فرمود: «در مسجد مدینه بنشین و مردمان را فتوا بِده؛ زیرا من

دوست دارم که در میان پیروان و شیعیان من کسانی مانند تو دیده شوند» و روایت شده که چون خبر وفات أَبان به امام صادقعليه‌السلام رسید، امام فرمود: «هان، به خدا سوگند که مرگ او دلم را به درد آورد».

أَبان در علوم قرآن و حدیث و ادب و لغت سرآمد همگان بود و کتاب‌های متعدّد نوشت.

نجاشی نقل کرده که باری أَبان بر امام صادقعليه‌السلام وارد شد و چون چشم امام بر او افتاد بفرمود تا متّکایی برای او آوردند، سپس با او مصافحه و معانقه کرد و او را خوشامد گفت و نیز نقل کرده که هر گاه أَبان به (مسجد) مدینه می‌آمد همهٔ حلقه‌های درس و حدیث پراکنده می‌شد و مردمان گرد او حلقه می‌زدند و گرداگرد ستون پیامبر را برای او خالی می‌کردند.

از امام صادقعليه‌السلام روایت شده که به أَبان بن عثمان فرمود: «همانا أَبان بن تَغْلِب سی‌هزار حدیث از من روایت کرده و تو نیز آن‌ها را از او فراگیر و روایت کن».

برقی، أَبان را از اصحاب امام باقر و امام صادقعليهما‌السلام شمرده و کَشّی روایات معتمَد بسیاری در بیان مقام و منزلت أَبان نزد آن دو امام بزرگوار نقل کرده است، از جمله روایت مُسلم بن أَبی حبّه که گفته است: چندی در خدمت امام صادقعليه‌السلام بودم و هنگامی که قصد بازگشت داشتم و با آن حضرت وداع کردم به من فرمودند «نزد أَبان بن تَغْلب برو و از او حدیث فراگیر و هر چه او از من روایت کند تو نیز آن را روایت کن»، و این گفتار امام نشانه جلالت أَبان و صداقت او، و از بالاترین درجات توثیق است.

شیخ طوسی در رجال خود أَبان را از اصحاب امام سجّاد و امام باقر و امام صادقعليهم‌السلام دانسته و در کتاب الفهرست او را «ثقة جليل‌القدر عظيم المنزلة» وصف کرده است.

علّامه حلّی بخشی از نظرات متقدّمان در وثاقت ابان و منزلت او نزد ائمّه را نقل کرده و ابن‌داود او را «ثقة جلیل‌القدر» فقیه و سیّد عصر خویش شمرده که سی‌هزار حدیث از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده است.

علمای عامّه (اهل سنّت) نیز ابان را بسیار ستوده‌اند. مِزّی به نقل از عبدالله بن احمدبن حنبل و اسحاق بن منصور به نقل از یحیی بن معین و همچنین ابوحاتِم و نسائی او را ثقه دانسته‌اند و ذَهَبی او را «امام مُقْری، شیعی و صدوق شمرده» و همو در میزان‌الاعتدال گفته: «أَبان بن تغلب، شیعی، امّا صدوق است، و صِدق او برای ما و تشیع او برای خود او**!!**»

۷. سلیم بن قَیس هِلالی

برقی او را از بزرگان اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام ، و نیز از اصحاب امام حسن، امام حسین، امام سجّاد و امام باقر صلوات‌الله علیهم اجمعین شمرده است. ابن‌ندیم نیز در الفهرست خود او را از پیشگامان علمای شیعه در تصنیف کتب دانسته و کتاب سلیم را نخستین کتابی که در میان شیعه پدید آمد گفته است. علّامه حلّی در الخلاصه او را ستوده و توثیق کرده و ابن‌داود، علاوه بر ستایش و توثیق وی، او را از اصفیاء و دوستان گزیده امیرالمؤمنین علیه‌السلام شمرده است.

این حدیث و صدها حدیث معتبر دیگر هویت امام زمان علیه‌السلام را با شفافیّت بیان می‌کند و براساس تعامل و داد و ستدهای عقل و شرع، دلیل عقلی راه خود را به سرانجام می‌رساند و جویای حقّ به مقصود می‌رسد و منزلگه معشوق را پیدا می‌کند.

فهارس کتاب

فهرست آیات

فهرست روایات

حدیث قدسی

رسول خدا ﷺ

فهرست اعلام

فهرست اماکن

فهرست موضوعی

فهرست منابع

۱. ابن أَبی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، بتحقیق: محمّد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیّة، ۱۳۷۸ق.

۲. ابن الاثیر، عزالدین ابوالحسن علی ابن أَبی الکرم، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ق.

۳. ابن اسحاق، محمّد، السیر و المغازی، تحقیق: سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ق.

۴. ابن بابویه، ابوجعفر محمّد بن علی (شیخ صدوق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، با ترجمه حمیدرضا مستفید - علی اکبر غفاری، نشر صدوق، ۱۳۷۲.

۵. ابن بابویه، ابوالحسن، علی بن الحسین، الامامة و التبصرة، قم، مدرسة الامام المهدی.

۶. ابن بابویه، ابوجعفر محمّد بن علی (شیخ صدوق)، کمال الدّین و تمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیرة، صححه و علق علیه: علی اکبر الغفاری، مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعةالمدرسین، ۱۴۰۵ ق.

۷. ابن بابویه، ابوجعفر محمّد بن علی (شیخ صدوق)، من لایحضره الفقیه،

تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ ق.

۸. ابن بابویه، ابو جعفر محمّد بن علی (شیخ صدوق)، ثواب الاعمال، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ ق.

۹. ابن بابویه، ابوجعفر محمّد بن علی (شیخ صدوق)، معانی الاخبار، عنی بتصحیحه: علی اکبر الغفاری، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.

۱۰. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمّد بن ترکه، تمهید القواعد، با حواشی محمّدرضا قمشه‌ای و محمود قمی، مقدّمه و تصحیح و تعلیق: جلال الدین آشتیانی،قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

۱۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حقق نصوصه و علق علیه: محمّد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.

۱۲. ابن حیّان الأندلسی، تفسیر بحر المحیط، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.

۱۳. ابن سعد، محمّد، الطبقات الکبری، بیروت، داربیروت، ۱۴۰۵ ق.

۱۴. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، التعلیقات، حققه و قدم له: عبدالرحمن بدوی،مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۱۵. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، به اهتمام: عبدالله نورانی،انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.

۱۶. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، الشفا (الهیات)، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور،تحقیق الاب القنواتی و سعید الزاید، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی،۱۴۰۴ ق.

۱۷. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات، مع الشرح للمحقّق نصیرالدین محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلّامة قطب الدین محمّدبن محمّد بن أَبی جعفر الرازی، تهران، مطبعة

الحیدری، ۱۳۷۷ق.

۱۸. ابن قتیبة الدینوری، عبدالله‌بن مسلم، المعارف، تحقیق: ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م.

۱۹. ابن عربی، محیی الدّین، محمّد بن علی، فصوص الحکم، تصحیح: ابوالعلی عفیفی،تهران، الزهراء، ۱۳۶۶.

۲۰. ابن عربی، محی الدّین، محمّد بن علی، الفتوحات المکّیة فی معرفة اسرارالمالکیة و الملکیة، بیروت، دار صادر.

۲۱. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأماثل...، بتحقیق: صلاح الدّین المنجد، دمشق، مجمع اللغة العربیة، ۱۴۱۳ ق.

۲۲. ابن منظور المصری، ابوالفضل جمال الدّین محمّد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر.

۲۳. ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، حققها و ضبطها و شرحها و وضع فهارسها: مصطفی السقاء، ابراهیم الابیاری، عبدالحفیظ شلبی، مصر، ۱۹۳۶ م.

۲۴. اسپینوزا، بندیکت باروخ، اخلاق، ترجمه: محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اوّل، ۱۳۶۴.

۲۵. اگ برن و نیم کوف، زمینه جامعه‌شناسی، اقتباس: ا.ح. آریانپور، شرکت انتشارات کتاب‌های جیبی، چاپ دهم، ۱۳۵۶.

۲۶. اگوستین، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، و یراستار: مصطفی ملکیان، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی و مرکز بین المللی گفت و گوی تمدّنها، ۱۳۸۰.

۲۷. الآلوسی، شهاب الدین محمود بن عبد الله، روح المعانی فی تفسیر

القرآن العظیم و السبع المثانی، تهران، انتشارات جهان.

۲۸. الامام علی‌بن أَبی طالبعليه‌السلام ، نهج البلاغه، گردآورنده: ابوالحسن محمّدبن ابی محمّد الشریف الرضی، ضبط نصه و ابتکر فهارسه: صبحی الصالح، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵.

۲۹. الامام علی بن الحسینعليه‌السلام ، صحیفه کامله سجادیه، ترجمه و شرح: ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامی.

۳۰. آملی،سیّد حیدر بن علی، جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تصحیح: هنری کربین و عثمان اسماعیل یحیی، انستیتو ایران و فرانسه،۱۳۴۷.

۳۱. انصاری (خواجه‌عبدالله)، ابواسماعیل، عبدالله، منازل‌السائرین مع شرح کمال‌الدّین عبدالرزاق القاسانی، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، ۱۳۷۲.

۳۲. برن، ژان، فلسفه رواقی، ترجمه: سیّد ابوالقاسم پور حسینی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶.

۳۳. پوپر، کارل ریموند، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه: عزت الله فولادوند، خوارزمی، ۱۳۶۶.

۳۴. التفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح العقائد النسفیة، مع تخریج الاحادیث للمحدث جلال الدین السیوطی، حققه و علق علیه: محمّد عدنان درویش، راجعه: فضیلة الشیخ ادیب الکلاس، دمشق، مکتبة دارالبیرونی.

۳۵. التفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، منشورات الشریف الرضی، ۱۹۸۹ م.

۳۶. تیلیش، پل، آینده ادیان، گردآورنده: جرالدسی براوئر، ترجمه:

احمدرضا جلیلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۷۸.

۳۷. توین بی، آرنولد، بررسی تاریخ تمدّن، ترجمه: محمّد حسین آریا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.

۳۸. الثعلبی، ابواسحاق احمد، الکشف و البیان، تحقیق: أَبی محمّد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

۳۹. جامی، عبدالرحمن بن احمد، نقد النّصوص فی شرح الفصوص، با مقدّمه: ویلیام چیتیک و پیشگفتار: سیّد جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۵۶.

۴۰.الجرجانی، علی بن محمّد، شرح المواقف مع حاشیتین جلیلتین علیه احداهما للحکیم السیالکوتی والاخریَ للمولی حسن چلبی بن محمّد شاه الفناری، عنی بتصحیحه: السیّد محمّد بدرالدین النعانی، قم،الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.

۴۱. الجرجانی، علی بن محمّد، التعریفات، ضبطه و فهرسه: محمّد عبدالحکیم القاضی، دار الکتب اللبنانی و دارالکتب المصری، ۱۹۹۱م.

۴۲. الحسینی الزَّبیدی، محمّد بن محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالجیل، ۱۳۹۴ق.

۴۳. الحلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین، چاپ هشتم، ۱۴۱۹ ق.

۴۴. الخزاز الرازی، علی بن محمّد، کفایه‌الاثر فی النص علی الائمه الاثنی عشر، قم، نشر بیدار، ۱۴۰۱ ق.

۴۵. خمینی، روح الله، شرح حدیث جنود عقل وجهل، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲.

۴۶. الخمینی، روح الله، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة، ترجمه: سیّد احمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.

۴۸. دُغیم، سمیع، موسوعه مصطلحات علم الکلام الاسلامی، بیروت، انتشارات لبنان، ۱۹۹۸م.

۴۹. دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، الهدی ۱۳۷۱.

۵۰. الدمیری، کمال الدّین محمّد عیسی، حیات الحیوان الکبری، مع کتاب عجائب المخلوقات للعلامة القزوینی فی هامشه، بی جا، ۱۳۰۹ ق.

۵۱. دورانت، و یل، تاریخ تمدّن، گروه مترجمان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۰.

۵۲. الذهبی، محمّد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر الاعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی.

۵۳. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمّد المفضل، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۴ق.

۵۴. الراوندی، قطب الدّین، الخرائج و الجرائح.

۵۵. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمّد المفضل، تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، انتشارات آستان قدس رضوی.

۵۶. رسائل اخوان الصفاء و خلاّن الوفاء، تصحیح: خیرالدین الزرکلی، مصر، المطبعة العربیة، ۱۹۲۸ م.

۵۷. الزمخشری، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، انتشارات دارالمعرفة.

۵۸. ژیره، آندره، نجوم کنونی و معرفت کردگار، ترجمه: ذبیح الله دبیر، انتشارات محمّدی،۱۳۵۷.

۵۹. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه: ع. داودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۶۰. سبزواری، هادی بن مهدی (حاج ملّا هادی)، اسرارالحکم، با مقدمه حاج میرزا ابوالحسن آشتیانی، تصحیح: سیّد ابراهیم میانجی، اسلامیة، ۱۳۶۲.

۶۱. سبزواری، هادی بن مهدی (حاج ملّا هادی)، مجموعه رسائل الحکیم سبزواری، مشتمل بر مباحث مهم عرفانی و فلسفی و مسائل اعتقادی، تعلیق و تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، سازمان اوقاف و امور خیریه، اسوه، ۱۳۷۶.

۶۲. سبزواری، هادی بن مهدی (حاج ملّا هادی)، شرح منظومه، علق علیه: حسن حسن‌زاده‌الآملی، تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.

۶۳. سبزواری، هادی بن مهدی (حاج ملّا هادی)، شرح الاسماء أو شرح دعاء الجوشن الکبیر، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

۶۴. السیوطی، جلال‌الدّین عبدالرحمن ابوبکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، مکتبة آیت‌اللهالمرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

۶۵. الشاذلی، شیخ جمال‌الدین محمّد ابوالمواهب، قوانین حکمة الاشراق.

۶۶. شایگان، داریوش، هانری کربن، آفاق تفکّر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه: باقر پرهام، نشر فروزان روز، ۱۳۷۳.

۶۷. الشبلنجی، السیّد مؤمن بن حسن، نورالابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار، مع هوامش الشیخ محمّد الصبان، مصر، ۱۳۱۲ق.

۶۸. الشرتونی، سعیدالخوری، اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد، قم، منشورات مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق.

۶۹. صبحی، محمود احمد، فلسفه التاریخ، بیروت، دارالنهضة العربیة.

۷۰. صدرالدّین الشیرازی، محمّد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی

الاسفارالعقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.

۷۱. صدرالدّین الشیرازی، محمّد بن ابراهیم، شرح اصول الکافی، تحقیق: محمّد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۷.

۷۲. صدرالدّین الشیرازی، محمّد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۴.

۷۳. الطباطبائی، السیّد محمّد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۲.

۷۴. الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار مکتبةالحیاة.

۷۵.الطبری، محمّد بن جریر، جامع البیان، بیروت،دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.

۷۶. الطبری، محمّد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت، مؤسسه الأعلمی.

۷۷. الطبری، محمّد بن جریر(الإمامی)، المسترشد، تحقیق: احمدالمحمودی، مؤسسة الثقافة الاسلامیة، ۱۴۱۵ ق.

۷۸. الطبری، محمّد بن جریر(الإمامی)، دلائل الامامة، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۳ق.

۷۹. الطوسی (شیخ الطائفه)، ابوجعفر محمّد بن الحسن، کتاب الغیبة، قدم له الشیخ آقا بزرگ تهرانی، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۳۸۵ ق.

۸۰. الطوسی (شیخ الطائفه)، ابو جعفر محمّد بن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد حبیب قصیرالعاملی، مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.

۸۱. الطوسی، نصیرالدین، محمّدبن محمّد، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴.

۸۲. العثمانی النقشبندی، جامع الاصول فی الاولیاء و أنواعهم.

۸۳. عمان سامانی، گنجینه اسرار، تصحیح: مصطفی اورنگ، نشر حقّ بین، ۱۳۷۲.

۸۴. العیاشی، محمّد بن مسعود بن عیاشی السلمی السمرقندی، تفسیر

العیاشی، تحقیق: السیّد هاشم الرسولی المحلاتی، تهران، المکتبة العلمیة الاسلامیة.

۸۵. الغزالی، ابوحامد محمّد بن محمّد، احیاء علوم الدین و بذیله کتاب المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار، بیروت، دارالمعرفة.

۸۶. الفاخوری، حنا خلیل البحر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمّد آیتی، انتشارات زمان، ۱۳۵۳.

۸۷. فارابی، ابونصر محمّد بن محمّد، السیاسة المدنیة الملقب بمبادی الموجودات، تحقیق: الدکتور فوزی متری نجّار، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶.

۸۸.فارابی، ابونصر محمّد بن محمّد، التنبیه علی سبیل السعادة (مع رساله التعلیقات رسالتان فلسفیتان)، حققه و قدم علیه: جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۴۱۲ ق.

۸۹. الفتال النیشابوری، محمّد بن احمد، روضة الواعظین و بصیرة المتعلمین، تحقیق: غلامحسین المجیدی؛مجتبی الفرجی، قم، دلیل ما،۱۳۸۱.

۹۰. فخرالدین الرازی، محمّد بن محمّد، نهایة العقول، خطی، کتابخانه ملک.

۹۱. فخرالدین الرازی، محمّد بن محمّد، التفسیر الکبیر، تهران، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.

۹۲. الفرغانی، سعیدالدین سعید بن محمّد، مشارق الدراری؛ شرح تائیه ابن الفارض، تصحیح: سیّد جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی؛ ۱۳۹۸ ق.

۹۳. الفیروز آبادی، محمّد بن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دارالمعرفة.

۹۴. فیض کاشانی، ملّا محسن، الصافی فی تفسیر القرآن، تعلیقات میرزا حسن الحسینی اللواسانی و تصحیح ابوالحسن الشعرانی، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۳ق.

۹۵. فیض کاشانی، ملّا محسن، علم الیقین فی اصول الدین، تحقیق:

محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.

۹۶. القرطبی، محمّد بن احمد الانصاری، الجامع لأحکام القرآن، القاهرة، دارالکتب العربی، ۱۳۸۷ ق.

۹۷. قطب، سیّد، فی ظلال القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.

۹۸. قمی، شیخ عبّاس، مفاتیح الجنان، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۲۰.

۹۹. القندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع المودة لذوی القربی، تحقیق: علی جمال اشرف الحسینی، طهران، دارالاسوة، ۱۴۱۶ ق.

۱۰۰. القیصری، شرف الدین داود، رسایل قیصری: التوحید و النبوة و الولایة اساس الوحدانیة و نهایة البیان فی درایة الزمان، با حواشی: محمّد رضا قمشه‌ای، تصحیح و تعلیق و مقدّمه: جلال الدین آشتیانی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

۱۰۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه: سیّد جلال الدین مجتبوی، سروش، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۱۰۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از و لف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، مجلّد ششم، سروش، چاپ دوم، ۱۳۵۷.

۱۰۳. الکاشانی، عبدالرزاق، کمال الدّین بن جمال الدین، لطائف الأعلام فی اشارات اهل الالهام، تصحیح: مجیدهادی زاده، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹.

۱۰۴. الکاشانی، عبدالرزاق، کمال الدّین بن جمال الدین، اصطلاحات الصوفیة، تحقیق و تعلیق: محمّد کمال ابراهیم جعفر، قم، بیدار، ۱۳۷۰.

۱۰۵. الکتاب المقدس، العهد القدیم و الجدید، طبع فی بیروت بنفقة الجمعیّة البریطانیة،۱۸۷۲ م.

۱۰۶. الکلینی الرازی، ابو جعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق، الاصول من الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ ق.

۱۰۷. الکلینی الرازی، ابو جعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق، روضة الکافی.

۱۰۸. الکندی، یعقوب بن اسحاق، رسائل الکندی الفلسفیة، حققها و اخرجها: محمّد عبدالهادی ابو ریدة، قاهرة، دارالفکر العربی، ۱۳۶۹ ق.

۱۰۹. گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۲.

۱۱۰. لاهیجی، شمس الدین محمّد، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، مقدّمه از کیوان سمیعی، کتابخانه محمودی، ۱۳۶۶.

۱۱۱. مبلغی،آبادانی عبدالله، تاریخ ادیان و مذاهب، انتشارات منطق (سینا)، ۱۳۷۳.

۱۱۲. المجانی الحدیثة عن مجانی الاب شیخو، بیروت، منشورات الآداب الشرقیة،۱۹۴.

۱۱۳. مجتهدی، کریم، فلسفه تاریخ، تهران، سروش، ۱۳۸۱.

۱۱۴. المجلسی، محمّدباقر، بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۱۱۵. المراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دارالفکر.

۱۱۶. المسعودی، ابوالحسن علی عبدالحسین بن علی، اخبارالزمان، تحقیق: لجنه من الاساتذة، مکتبة النجف الاشرف، بیروت، دار الاندلس، ۱۳۸۶ ق.

۱۱۷. مصاحب، غلامحسین، دائرة المعارف فارسی، تهران، فرانکلین، ۱۳۴۵.

۱۱۸. مشکوة الدینی، عبدالمحسن، تحقیق در حقیقت علم (علم هوشیاری)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.

۱۱۹. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.

۱۲۰. مولوی، جلال الدین محمّد بن محمّد، مثنوی معنوی، با مقدمه جواد

سلماسی‌زاده، انتشارات اقبال، چاپ اوّل، ۱۳۷۴.

۱۲۱. میرداماد، میرمحمّد، جذوات و مواقیف، تهران، بهنام،۱۳۹۶ق.

۱۲۲. النجفی، محمّد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

۱۲۳. نراقی، ملّا احمد، عوائد الایّام، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۱۲۴. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدّس، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۹.

۱۲۵. هومر، ایلیاد، ترجمه: سعید نفیسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،۱۳۷۲.

۱۲۶. هومر، ادیسه، ترجمه: سعید نفیسی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.

۱۲۷. الیعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دارصادر، ۱۳۷۹ق.

منابع لاتینی

128. Oxford Christianity.

129.Thomas Aquinas, Summa theological, Vol 2,Q,109, Art 3,P,1124 Christian classics, 1981.

130. Calling wood, R.G,**The Idea of History**,Oxford: Oxford University Press.

131. Robin George Calling wood (1889-1943).

132. Walsh, W.H. (1957), **Philosophy of History : An Introduction**, New York: Harper Collins.

133. Dray, W.H, (1993), Philosophy of History, 2 nd ed., Prentice -Hall Inc..

134. Stanford, M(1997), **A Companion to the Study of History** ,Blackwell Publishing Ltd.

135. Paul Edwards the Encyclopedia of philosophy, (Determinism in History, W.H.DRAY)

اللّهُمَّ عَجِّلْ لِوَلِيِّك الْفَرَجَ !

اللهُمَّ اشْعَبْ بِهِ الصَّدْعَ، وَارْتُقْ بِهِ الْفَتْقَ، وَأَمِتْ بِهِ الْجَوْرَ، وَأَظْهِرْ بِهِ الْعَدْلَ، وَزَيِّنْ بِطُولِ بَقَائِهِ الْأَرْضَ. اللَّهُمَّ اقْصِمْ بِهِ رُءُوسَ الضَّلالَةِ، وَشَارِعَةَ الْبِدْعَةِ، وَمُمِيتَةَ السُّنَّةِ، وَمُقَوِّيَةَ الْبَاطِلِ. اللَّهُمَّ طَهِّرْ مِنْهُمْ بِلادَكَ، وَاشْفِ مِنْهُمْ عِبَادَكَ، وَأَعِزَّ بِهِ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَحْيِ بِهِ سُنَنَ الْمُرْسَلِينَ، وَدَارِسَ حُكْمِ النَّبِيِّينَ. اللَّهُمَّ اسْئَلُك بِنَا عَلى يَدَيْهِ مِنْهَاجَ الْهُدى وَالْمَحَجَّةَ الْعُظْمى وَالطَّرِيقَةَ الْوُسْطى. اللَّهُمَّ وَاجْعَلْ ذلِك لَنَا خالِصاً مِنْ كُلِّ شَكٍّ وَشُبْهَةٍ وَرِيَاءٍ وَسُمْعَةٍ. وَأَعِذْنَا مِنَ السَّامَّةِ وَالْكَسَلِ وَالْفَتْرَةِ.

خدایا! در فرج ولی خود تعجیل فرما!

خدایا! پراکندگی را به وجود او وحدت بخش و رخنه را مسدود و ظلم را پایان ده و عدل را به او ظاهر و زمین را به طولِ بقایش زینت بخش. خدایا! به ظهور او رهبران ضلالت، و بدعت‌گزاران، و محوکنندگانِ سنّت خدا و یارانِ باطل را نابود فرما. خدایا! زمین را از لوثِ وجودشان پاک ساز و خاطرِ بندگانت را از شرّ آن‌ها آسوده نما، و مؤمنین را عزّت بخش و سنّت رسولان و فرمان کهنه‌شده پیامبران را حیات بخش. خدایا! ما را به دستِ جمال و جلال او به راه هدایت و عالی‌ترین طریق و مسیرِ عدالت برسان. خدایا! این درخواست را برای ما از هر شکّ و شُبهه و ریا و دورنگی؛ پاک و خالص گردان و ما را از هر خستگی و بی‌میلی و کسالت و سستی در پناه خود دار!